۱۳۶۳۲۶

میکر و فیلم ...

وقف کتابخانه آستان قدس ...
... محمد باقر سبزواری
آستان قدس الحرام ۱۳۰۵

۱ /۲/ ۱۳۸۴

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب قوانین عربی

مصنف محقق (میرزا ابوالقاسم) قمی

مؤلف

خطی ۲۸ سطر نسخ

چاپی

سال تحریر عدد اوراق ۲۵۹

جزء کتب اصول شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۴۹۳۹ شماره قبض

واقف سید محمد باقر سبزواری تاریخ وقف

طول ۲۰ س.م عرض ۲۰ س.م شماره صفحات

صحافی
جواد رفوگران

۲۱۲

هذه نسخة من السياسة [illegible] في فضائلها
الفضائل [illegible] العالم [illegible] جميع
العلوم [illegible] مولانا الاعظم [illegible]
علامة الفضلاء [illegible] سلطان العلماء [illegible]
[illegible] ابو القاسم [illegible] الاكبر [illegible]
[illegible]
حبيب الله [illegible]
[illegible]

[illegible] بحر [illegible]
[illegible] الليل [illegible]
[illegible] قاسم [illegible]

نجابت الالباب [illegible]
[illegible] والوصف [illegible]

كانت [illegible]
فاجتمعت [illegible]
فكان [illegible] كنت احمده
فخرت [illegible] النور [illegible] حضرت مولاي

تاريخ [illegible] امتن [illegible]
حبيب الله [illegible]
شهر شوال المكرم سنة ۱۲۵۶

وقد [illegible] كتب [illegible]
[illegible] الملك [illegible]
في ارض نجف الاشرف [illegible]
عشرين [illegible] الحرام سنة ۱۲[illegible]

الفرق بين البرهان [illegible] والاني [illegible] العلة
[illegible] المعلول [illegible] الاطلاق
وكل [illegible]
[illegible] المعلول [illegible] العلة [illegible]
وكل [illegible]
[illegible] علة [illegible]
[illegible]

[illegible] علي
[illegible] معرفة الله
جميع [illegible]
موقوف
[illegible]

فهرست ما فى القوانين المحكمة المرتبة على مقدمة وابواب وخاتمة

المقدمة فى بيان رسم هذا العلم وموضوعه وشىء من القواعد اللغوية قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية قانون فى تعريف الحقيقة والمجاز قانون

اذا تعذر الحقيقة فالمجاز فالاصل الحقيقة قانون الاصل عدم وضع اللفظ لاكثر من معنى قانون فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى قانون فى المشتق قانون ان مبادى

المشتقات مختلفة الباب الاول فى الاوامر والنواهى وفيه مقصدان الاول فى الاوامر قانون فى ان صيغة افعل هل هى للمرة او التكرار قانون هل الامر للفور او التراخى قانون فى مقدمة الواجب

قانون ان الامر بالشىء هل هو نهى عن الضد قانون فى الواجب التخييرى قانون فى الواجب الموسع والمضيق قانون فى الواجب الكفائى قانون فى ان الامر المتعلق بالكلى هل المطلوب

[illegible]

المقصد الثانى فى النواهى قانون فى تعريف النهى قانون هل المراد من النهى الكف او نفس ان لا تفعل قانون فى دلالة النهى على التكرار او المرة قانون فى المحكم والمتشابه والمنطوق

والمفهوم وفيه مقصدان [illegible] قانون فى مفهوم الشرط قانون فى مفهوم الصفة قانون فى مفهوم الغاية

قانون فى مفهوم اللقب الباب الثالث فى العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد المقدمة فى تعريف العام المقصد الاول فى صيغ العموم قانون فى ان الصيغ

هل هى موضوعة للعموم او للخصوص او مشتركة قانون فى الالفاظ العموم [illegible] قانون فى دلالة المفرد المحلى باللام للعموم قانون ان الجمع المنكر لا يفيد العموم

فى اقل الجمع [illegible] قانون فى ان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم قانون فى ترك الاستفصال قانون فى ان الخطاب [illegible]

المقصد الثانى فى بيان مباحث التخصيص [illegible] قانون العام المخصص حجة فى الباقى [illegible]

قانون عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص المقصد الثالث فى ما يتعلق بالمخصص قانون اذا تعقب المخصص عمومات [illegible] ان الاستثناء المتعقب لجمل متعاطفة [illegible]

[illegible] قانون اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله قانون فى اللفظ الوارد بعد السؤال [illegible] قانون

فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة قانون فى تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر الواحد قانون اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر

[illegible] الباب الرابع فى المطلق والمقيد قانون فى تعريفهما ومسائلهما الباب الخامس فى المجمل والمبين والظاهر والمأول قانون فى تعريف المجمل فيه فروع

[illegible] قانون فى تعريف المبين قانون لا يجوز

[illegible]

٣

يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور على تعريف الحكم الشرعى بانه خطاب الله المتعلق بافعال

المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك

بجعل الحكم هو الكلام النفسى والدليل هو اللفظى وفيه مع ان الكلام النفسى فاسد فى اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا

انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا فى الاصطلاح والذى ظهر لى فى حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة

بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربوا وغيرها حكما من الاحكام ولكن

لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال وهو ان الاحكام كما ذكرت هى النسب الجزئية

فموضوعاتها خارجية وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام

الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادى العلم والمبادى قد تبين فى ذلك العلم

وقد تبين فى غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا فى اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله فى مسائله

وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها

من جملة القضايا التى قياساتها معها ولا يسمى ذلك فى العرف استدلالا ولا العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل وان كانت تلك القضايا

علة لتلك العلوم فى نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وتعلم

يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد فى المسائل فانه ناش عن دليل اجمالى مطرد فى جميع المسائل وهو ان كلما افتى به الفقيه فهو حكم

[illegible]

الدليل وكلاهما بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ يخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم
وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار او لا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها
على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكره متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا يتصف بالظنية والعلمية لانا
نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى
اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية
غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على
تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فالعلم على اول الوجهين استعارة للظن لمشابهته وجوب العمل ... في الصورة
السابقة كان استعارة بمشابهته رجحان الحصول او مجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام ثم رتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة
السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير وهو اردء الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا
ارادة البعض ونقول اما ان يمكن التحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن الماخذ كما هو حقه دون
بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر
او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه
للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عن ما يجب العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس مما
ويمكن دفعه على ما اخترنا ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما
فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في
العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس
تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك فهذا التقسيم في الاسم
واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن
تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والة لملاحظة حال الغير في الموارد المخصوصة المعتبرة
ولا يتصور انفكاكهما ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين وضعا
لنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبة الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان
قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فتشبه الحروف لمناسبتها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف
هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على
القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان
الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدان بان يكون لفظ واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد
اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافق المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة
وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كالو

٣

الواضعون او عدم التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ
فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف
فعلى هذا تخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء
اهل العربية فظ واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد
ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد
الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة
وان كانت بمجرد الشهرة فيدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع المعنى الاخر بمناسبة الاول او
المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي والثاني يثمر بعد معرفة تاريخ التخصيص وهذا
كله في الاسماء وظ واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما نطقت الحال ولكون لهم
عدوا هذا بحسب الموارد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع
للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او
والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل في ما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز
والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة
باعتبار الوضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية او
النحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح على الحقيقة يريدون
به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء
تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة وتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فحقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان
الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى
الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه **الثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر
ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى
مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ
فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع
فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة
امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمها وتفاوت القراين في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر
من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القراين الخفية ويدعي الغافل التبادر
بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال لتزول هذه الاحتمالات
والاشتباه والخلط اما العدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما التلبيس الوهم واخفائه القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه
متهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة من الاستعمالات مع

٢٤

مايخه من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعى احدهم ان الامر بالشئ لايدل على النهى عن ضده الخاص عرفا بالله
من الدلالات كما هو الحق ويدعى آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التى قربت اليه مقصوده وكك فى مقدمة الواجب
فلابد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لايفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من
جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لابد من بذل الجهد فى معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لاغير وبما ذكرنا يندفع مايتوهم
ان التبادر كما هو موجود فى المعنى الحقيقى فكذلك فى المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من
الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ فى الاشتهار بحيث يساوى الحقيقة فى الاستعمال او يغلب عليها ان المال الامر فيه
الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك
حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايض وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة
وسببيتها وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذى ذكره الاصوليون فى باب تعارض الاحوال واختلفوا فى ترجيحه على الحقيقة المرجوحة
فى الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل فى ذلك ليس من علائم الحقيقة والذى اعتبر فى معرفة الحقيقة هو التبادر بحسب الوضع
من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كان القرينة هى الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد
ما بينا لك سابقا لامجال لتوهم ان يتوهم ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا
يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفى القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه فى نفس الامر مجاز
فالتبادر لايثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لايثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبتنى على لزوم العلم بعدم
القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم فى الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فنقول ان اعتبار
الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام فى محاورات اهل هذا الاصطلاح يقوم مقام العلم كما فى ساير المسايل الاصولية و
الفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا فى نفس الامر غير مضر مع ان هذا لايتصور الا فى فرض نادر كما لايخفى
فلا يوجب القدح فى القواعد المبنية على الغالب وبنيته على ما ذكرنا تم البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان
كان المراد هو المجاز فى نفس الامر فان قلت فاى فايدة فى هذه الفرق بين المجاز المشهور الى ان يفهم منه المعنى مع
قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة فى الاحكام قلت
الفرق واضح فان الحقيقة فى الاول مهجورة وفى الثانى غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة فى الافهام
الى القرينة فهو ايض فى معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت اليس كك اما اولا فلان احتياج الحقيقة
الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازى فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة
او حكما ولا شبهة فى ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمى مثلا ولما لم يمكن ازالة
التى هى قرينة فى هذا المجاز حقيقة فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينة يدل على المعنى الحقيقى كما اشار اليه الفاضل ا
الشيروانى ره واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى ح ايض بلا قرينة غاية الامر حصول الاجمال فيوجب ذلك منا
الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايض الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر فى اخبار
الائمة ع مجازا راجحا فى الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا فى الوجوب فى عرفهم
بحسب الاستعمال

فان

٤

فان الذى يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر فى كلامهم فى الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من
رواية اخرى او اجماع او غير اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لايستلزم ما ذكره كما لايخفى وهو لاينكر ان الامر فى كلامهم
ايضا مستعمل فى الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر ح بين التبادر والمجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز
الراجح ايض لايقول بعدم جواز الاستعمال فى اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لايستلزم المجاز
ولذلك اختلفوا فى مبحث تعارض الاحوال فى حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب
الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر فى
احد معانيه مثل العين فى الباصرة او هى مع الينبوع او هى مع الذهب فانه لاريب انه عند الاطلاق انما ينصرف الذهن الى احد المذكورات
لا الى غيرها من المعانى ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لايثبت كونها
حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل فيما حققنا تعلم كون معنى تبادر الغير علامة
للمجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايض اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها
فى اصطلاح لايدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة فى ذلك الاصطلاح كما عرفت فى التبادر والمراد صحة سلب المعانى الحقيقية
عن موارد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم فى نفس الامر احترازا عن مثل قولهم
للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعانى الحقيقية حقيقة والاصل فى الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه
وان كان مؤداه صحيحا فى نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لايعرف
الا بصحة سلب جميع المعانى الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعانى الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها لاحتمال الاشتراك
فانه يصح سلب بعض معانى المشترك عن بعض وهو موقوف الى معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور
واما لزوم الدور فى عدم صحة السلب فان عدم صحة السلب المعنى الحقيقى موقوف على معرفة المعنى الحقيقى فلو توقف معرفة المعنى
الحقيقى فلو توقف معرفة المعنى الحقيقى على عدم صحة سلب المعنى الحقيقى لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايض مضمر لان
معرفة كون الانسان حقيقة فى البليد موقوف على عدم صحة سلب المعانى الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعانى الحقيقية
للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقى للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل فى الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى
موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة فى البليد وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقى للفظ وعنا
المجازى ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقى عن المورد ان المراد المعنى المجازى وذلك ظ ثم قال ان
ذلك الدور لايمكن دفعه فى جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه وبقى الدور فيه
بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقى فان العام المستعمل
فى فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن مورد استعماله وانت خبير بان ما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان
الكلام فى علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم نعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل فى الثانى
هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فان سلب المعنى المجازى ح ايض يدل على ارادة الحقيقى فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لانه
ان المجازات قد يتعدد فنفى الحقيقة لايوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايض ارادة تعيين

المجاز لامطلقا مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازى علامة للحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره فى عدم صحة السلب للحقيقة فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن المبحث فيه ان العام اذا استعمل فى الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه لا مطلقا و مع ارادة الخصوصية فلا ريب فى صحة سلب معناه الحقيقى بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجاب بعض بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك فى انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا ببشر او بانسان فيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القراين هو بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد المفهوم العرفى وفهم معينا او تعدد بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا ويتوقف التعيين وذلك يتوقف على كون معرفة المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم من نفى المعانى الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفى عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفى فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية فيه انه مناف لما فهم بان هذه علامة المجاز والحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذى يختلج بالبال فى حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعانى الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقى واحدا فى نفس الامر فيكون ذلك المبحوث مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة فى الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة فى الباكية ايضا من جهة وضع آخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا الوارد نا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا فى المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذى هو معنى حقيقى للحمار فى الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقى وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا آخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا لكونه حقيقة بالنسبة اليه ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقى فان المراد عدم صحة سلب الحقيقة فى الجملة فيقال انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقى عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذى لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقيا آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشاء لذلك الاشكال كما توهم فى جانب المجاز والحاصل ان معرفة كونه حقيقة فى هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة الخ وذلك لا يستلزم دورا الثانى ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقى على الاحتمال وترديد له بان يعلم للفظ معنى حقيقى ويتردد ويشك فى دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك فى كون

ذلك

انه هنا التصور ينبغى ما جعل قولهم عدم صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما فى المتن دا صالو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى الدورها ولكنه لا يناسب فى اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثبات حقيقة فى الجملة وبالنسبة فليتبع ما فى المتن ايضا كما لا يخفى ولعله ملاحظة النسبة حيث كما تقع الالفاظ

٥

ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا فى كون ذلك موضوعا له ام لا مثلا انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافى الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن يشك فى ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرايحة هل دخل ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقنى اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثانى للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات يثبت له المبدء فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا اسئل موضوع لطلب شىء عمن شانه ذلك فيقال اسئل زيدا واسئل عمرا والى غير ذلك بخلاف مثل اسئل الدار فنسبة السؤال مجاز الى الشىء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج فى تمهيد مقدمة هى ان الحقايق وضعها شخصى والمجازات نوعى والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما اخرج بالدليل كالرحمن فى الفاضل والسخى والمتجوز ونحوها للمنع الشرعى وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثانى ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقى باحد من العلايق المعهودة فالمجازات كلها قياس لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعانى الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفى ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة فى الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان فى محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفى بالنقل ولما ثبت التجوز فى المعانى الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة تلك المعانى وبطلان اللوازم بينة وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك للزم كون القران غير عربى وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا توضيحه انه لما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربى والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر والجواب اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضى وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نسلم انحصار العربى فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفى نقل النوع ورابعا لا نم كون القران بسبب اشتماله على غير العربى غير عربى لان المراد كونه عربى الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومى والهندى والمعرب كالقرطاس والمشكوة والسجيل وخامسا لا نم بطلان كونه غير عربى فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التى هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور لان القران مشترك معنوى بين الكل والبعض على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة فى الحايط والجبل الطويل للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالى باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضى وان لم نعلم المانع بالخصوص اقول الصواب فى الجواب ان يقال ان المقتضى غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال فلذلك اعتبروا فى الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى الاظهر كالشجاعة فى الاسد فلا يجوز استعارة الاسد

لرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوها وكذلك الحال في المشبه به فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة
حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على
المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحايط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة
الحاصلة من حصول الطول مع تقارب جانبي القطر وهو غير موجود في الجبل والحايط وهكذا امر الحظ المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون با
لنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة
المعتبرة هو المؤانسة والتنافي بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس
اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم الربية والرياسة والمرؤوسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان
التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن باقي المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال عن الملزوم الى اللازم
فلم ينظر من العرب الا تجوز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل
لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه
وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا المعنى النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة
الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها
لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على
كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد
دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاوة ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه
القارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفا
موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشملهما بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول و
القارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والاجابات الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يبقى
فيه ما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يختص فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد
وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الحوان مثلا انما هو
لعدم مناسبة الاهل للحوان المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فمن ذلك لعدم الفهم
الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل
المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثل اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من ساير افراد الحيوان غير الانسان
وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع قانون اذا تميز المعنى
الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اي يحمل عليها لان مبنى التفهيم والتفهم غالبا على الوضع
ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان لم نعلم وضعه مفصلا فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا
دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى
رضي الله عنه على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو وهم والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب

لغة

لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا وهم ولو سلم فمقاومته للظن الحاصل من الوضع مم والثالث مبني على ان
المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيتفرع عليه ويترتب
على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التميز وحيث لم يتميز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم
للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزمة للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالاستعمال
فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني
ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف
الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على
الوجه الآتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي
في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم هل هو او غيره وذلك
الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثلا انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل
فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان
وليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاقات انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم
من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليهما من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا اذا لم يكن من باب
التنصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول
اقرؤوا في ليلة القدر وهذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه حتى يتضح عدم الدلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن تابعه
بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقالة وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان
له معنى آخر حقيقيا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما
ان يشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا
بوضع علىحدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير
والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا
اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة
والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع علىحدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور
على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد رحمه الله يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة
فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا راينا اطلاق الخمر على الفقاع وظهر
الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجراءه على مذهب السيد على الاحتمال الاول وفي
التوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقراين على الثاني مثلا اذا راينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر
للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر الماخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان
الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد

منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان
الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة ان اى المعنيين هو المراد في
الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان مما
ذا وان المراد بالمعاني ما ذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم واما كلمة الرحمن فهو خارج
عن التنازع فيه اذ المجاز فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك الكنائي بصير وربما حقيقة عرفية فيه تم ومما حققنا
ظهر لك انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم
بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظ العدم
اشتراك اللفظ هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من
افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما
لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال الا دليل
على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا
يمكن ترجيح المجاز بدليل آخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك
الامور ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فمنها ما وقع عن صاحب المدارك ره قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما
تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين ساير المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير
من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال
في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستندا بالاطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم الجمع بين قوله وان الاطلاق اعم وقوله
والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققنا واما ما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكر
خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع
في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها
الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر
الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم عليهم السلم الطواف بالبيت صلوة **فائدة** قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الا
والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة
معنى آخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا بحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ
بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولي
ولما كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة بسبب دواع الخارجية فيتصور
هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال يحصل من ورود اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز
وان كان القسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص لمسا افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد
منها مرجحا على الآخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه ابلغ لانه لا توقف فيه ابدا الا في المشترك

والاشتراك

والاشتراك ارجح من المجاز من حيث ابعديته عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في
نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفايدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين على
التعاقب ولنسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر
من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه
في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك
والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يقتضي الى قرينة صارفة وهي ميسرة و
الاول متعسر والمجاز فوايده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو
ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينته
يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه
التي ذكروها وفي كثير منها معارض نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل عرض المستدل
في الترجيح بهذه الوجوه ابدا لكون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة
فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي
هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم قلت ان الحكمة لا يقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي الانقص نعم اذا كان المراد
اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط با
لمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية
الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات
في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة فكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في
غيرها فغير معلوم بل وتندريها معلومة فعلى هذا تقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا
ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه
ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة له الطارية عليه
ايضا من جانب الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقراين المعهودة المعدودة فكذا يكتفي في
معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار
وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا
على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما اخرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا
الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في سوق المسلمين وان كان اخذ من يد
رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح ع انه قال لا باس به بالصلوة في فراء اليمان وفيما صنع
في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ويدل على ذلك العرف

ايض ملاحظ قانون كل لفظ ورد في كلام الشارع فلابد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم [يعلم] المراد منه فلابد من
يحمل على حقيقة اصطلاحية سواء ثبت له اصطلاح خاص منه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا يحمل على اللغوي او العرفي
ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل واذا وجد واحد منهما او اتحد فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة باستعمال اماراتها
او القرينة المعينة للمراد ثم تعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف فان وجد كلاهما وان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو
محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل تقدم اللغة لاصالة عدم النقل والاول
اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مط والنفي مط والحق كما يظهر من بعض المتاخرين
التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من يتشرع بشرعنا فيها كان ام عاميا
صار حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك
المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة
او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعماله فيها الى ان استغني عن القرينة فصارت حقايق ام لم يحصل الوضع الثا[نوي]
في كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية
فلابد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى
ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانه اذا
سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج
الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي
وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما اراد
بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الفاظ المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر
معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير الشارع معلوم يعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع
وهو غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ و
الازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقايق
في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من
الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين ع ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة
والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما او من بعدهما ع ايضا محل تامل فلابد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان
ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا بعد العلم بانه
صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله ع
فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا الاقرب فليرجع
الى التفصيل الذي ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه ربما قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة
الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط للصحة

العبادة

العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط الصحة الدعا خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل بشرط الزوايد و
هكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزمه ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد
وهو بط ويلزم هذا القايل نفي التركيب والمهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط
وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان تتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان
من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذا كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او لا
بيان مهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق
محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القايل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها مقولات غاية الامر
يقارنها ما يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل المهيات الجديدة من جانب الشارع وحدثها فيصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء
بانتفاء واحد اجزائه فلابد في حصول الامتثال به حصول العلم بجميع اجزائه وبشرايطه فاذا شك في كون شيء جزء له او شرطا له فلا يمكن القول
بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالمهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركب
جديد والمكلف به هو المعنى اللغوي فلا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم
كالمعاملات واما ما ادفع كلام هذا القايل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال بطلان قوله على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى
القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لابد ان يحمل على الشرعي بكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت
انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للمهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات
مهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزء لها او شرط الصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او
لابد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول المهية في الخارج فيه خلاف ولابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون
العبادات هل هي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة
المتشرعية ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك المهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة
منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق المهية عليها او لابد من
العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك المهية جزء كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول
للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثاني ايضا فلعله
على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء آخر له وفيه ان مبنى كلام القوم على
العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن
منه او اصبع عرفا بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب ان المهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما
احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية من حيث هو
امر بالمهية لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف لوجهين احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات او استعملها فيها مناسبة
فهو يريد تلك المهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكنه لما كان المهية

عبارة عن المركب عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء المهية مع قطع النظر
عن كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه بازاء المهية مع اجتماعها لشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للمهية مع اجتماع
الشرايط او المهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة انها اسام للمهية مجتمعة لشرايط الصحة الزايدة على الصحة الحاصلة من جهة
المهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس المهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزايدة على هذا
وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة من الحدث والخبث
والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرايط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط
ولا مع الشرايط فح يظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة المهية فعلى القول لكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة فلا
بد من العلم بحصول الموضوع لدى امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعها لشرايط الصحة واما على القول الاخر اعني وضعها
لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرايطها او
ما يوق ان الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان لهذا الشيء شرطا يتوقف صحته عليه ام لا او
الوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط قد يحصل الاشكال الى ملاحظة الاجزاء وان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم
المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للمهية التامة الاجزاء ولكن
لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها للاعم اسما من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص
الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع
لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي فرأى من صلى ونقص طمانينة في احد السجدتين
مثلا او لم يقرا السورة في احد الركعتين فبر النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها
مصداق الاسم معنى وكونها مامورا ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى آخر اذ لا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة
ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة ح بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء
للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرايط
فلا لعدم معلومية تامية الاجزاء ح وجامعية لشرايط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها من ساير شرايط الصحة ثم ان الاظهر
عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل ما اكثر ما علم
فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالفهمية لصلوة الظهر مثلا فصلوة
الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء وللناسي شيء آخر وكذا للشاك والمتوهم والصحيح والمريض والمجوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام
الناسي في جزئيات مسايل النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يلزم شيء من ذلك
لان هذه احكام مختلفة ترد على مهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكلت
اتصاف الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسم آخر ولا دخل في اشتراط شيء لشيء اعتباره في التسمية به ومما يؤيد كونها اسامي
للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها ونقصها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا
ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا الا يقال ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة
لجواب لا يقال
بمقدار

ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود
لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى
بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى
صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده ره اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك
الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله ره الا الحج لوجوب
المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا
له الا ان كلامهم في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولو لا عن
آخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا للجواز اكل ذبيحته بمجرد ذلك لو قلنا بذلك ونحو ذلك
وذلك لانه ره ان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا
على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد
منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ تخصيص الامر بالمضي لا يوجب
كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية
في كلام الشارع مما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك مثل ما رواه الكليني في
الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على
خمس الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس
باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس
والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع
على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر
هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما سنشير من ان التسمية عرفية وان كان المسمى
شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما
تكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى
ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل معناه اتركي الصلوة في
حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان
اذ التسليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان
المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرايط ولكونها في غير هذه الايام واسمها الصلوة
لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله
لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح

للنفي عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها في هذه الايام وعما ذكرنا يظهر ما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعدوا من عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا يكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يجوز اعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه شيئا مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا وعما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك صلوته في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك محال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيلزم من صحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يتفتش من احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحة عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل يصلي بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة بدون ذلك الصالح وقد يكون راى او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذا ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشرايط ولا يبين الصحيح من العبادات ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله

لاجل

لاجل ذلك لا يتفحص المأمومون في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه انما يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور

الاول انه يستفاد منه ان الحقيقة الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايضا كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف فعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وساير العقود على سابقه لا الماهيات الجعلية ايضا الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في ساير العقود ايضا وهو كذلك قال المحقق ره في يع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف لا يبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كالمبادرة للمعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح ره من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه للمعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظايره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم نحقق معناه لانا لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم هو ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم فهو اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل انما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد من ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما ففيه انه لا يساعده ظاهر كلام اولا وكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول ولا

عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح عين الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف
انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القران المحتمل وضعه للمجموع وللكلام
المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم
الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يق
انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في نحو جعيب كلامه
ذلكه وضعف وافتقر من ارادة الصحيح في امثاله وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظ
انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات
بل الظ انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوايل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلاف
في كلام الفقهاء واما ما تراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل
الذمة فهو مبني اما على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او بايده
الدليل به فلاحظ الانصاف قد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل
الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن
صلوة الاضحى وغير ذلك واما الاستناد الى عدم الاصل في ماهية العبادات فهو فوق
حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا
الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق ممن يعمل بالاصل
لا يفرق بين العبادات وغيرها

بمقدار الركوع لاجل اخذ شئ من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة
الركن فالمراد اطلاق الاسم في العرف المتشرعة حقيقة وهو لا يحقق الامر كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب
عن العاري عن الشرايط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي
لذلك انما غفل من جهة الاوامر لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة
الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب
كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله عليه السلام لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فيه
فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها
في الجملة جزما وليس المراد منها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما يشك كونه من هذه الجملة مثل ما تم
فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف وكونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد
انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك
تداول لدى العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف
وذلك ليس لان الاصل يحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل
هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هو الموضوع له الكلمة لا انهم قالوا بان حملها على نفي الذات ح ممكن ثم نقول حمل هذه العبارة
على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي الحقيقة صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي مساقة بسياق
نظايرها سيما مثل قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى حقيقة
القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة يقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل
وبقي الباقي فنقول ان مثل قوله عليه السلم لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظاير وباق على
مقتضى الاصل ولا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليس الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك
احد من العلماء الفحول في خلال المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات
والانصاف ان كون هذه مساقة بسياق النظاير من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل
وايض نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة
اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة الصلوة وشككنا ان السورة ايض واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي
كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرايط اذا عرفت هذا فاعلم ان من اليقينيات انا مكلفون
بما جاء به محمد صلى الله عليه واله من الاحكام والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك
بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يبقى التكليف بالعبادة امر بشئ غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها باهياتها كما وردت
فكذلك سائر الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بها
لضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان
الدليل على المعارضات او بسبب الاصالة وعدم معارض آخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل

فنقول

قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام ويجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث
ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات مهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو
ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت للبرى فمثله موجود في الا
حكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه
والد قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة او لا فنحن نعلم جزما ان
الغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلم فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب فنقول الاصل عدم الوجوب والا
عدم معارض آخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت حكم
الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف
ما فهمنا فطناه من قبل الادلة بخلافه فكذلك في مهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة
بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان مهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبيرة والقراءة والركوع والسجود
وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض
الفقهاء ام لا ورأينا ان دليل على الوجوب معارض بدليل آخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان
ثبوت دليل آخر يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الا
من الظن بان مهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع
اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى لا يمكن التمسك بالاصل لا
نقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت
حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر والحاصل انا بنينا على كفاية الظن
عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم ومهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان المهية
وان العبادة هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان آداب الصلوة ونحوها فيتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء
اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات مهية العبادات بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل ظن لنا من جهة
خبر ان هذا هو المهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء آخر واما ما يتوهم
ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو المهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا
الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهذا ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة
اصالة عدم دليل آخر يدل على ثبوت جزء آخر او شرط آخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالمهية موجودة فيه جزما ففيه ان
هذا ليس اثبات المهية وتعيينها بل هو ثبوت كلما اندرج فيه المهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في مهية
العبادة مع انه ذلك ممّا لا يمكن غالبا كالمتردد بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة
الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما
بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلّم انه لو كان دليل بطلان المهية هي على وفق ما

انقضاه

اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون المهية اجماعية عند الخصم اذ اظهر له بطلان دليل المخالف في
غفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون ساير المخالفات وذلك لا يثبت المهية مطلقا ان ظهور
بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الا
حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد
الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع
بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومآل هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او
الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض
باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان من المحقق في محله كما سيجيء ان شاء
الله تعالى حجية الاستصحاب مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته واثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل
ان يقول ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا
واصل العدم منفردا لا يثبت به المهية بل هي بضميمة ساير الادلة المثبتة كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز
في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي
ثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر المشترك اعني الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفادا من اصالة
العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الوجود الخارجي
كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الآخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل
عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب الا بقاء
المكلف بري الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين ببراءة
الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة ساير الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع
ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة وما ثبت علينا
من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات مهية العبادات
بطريق آخر وهو ان لا يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويرى المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب المجازات واشيعها لكن يشكل ذلك
على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان
الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرطها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا
وينفى الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم
لان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكل يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة
وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى
الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور

ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوى او معنى آخر التصور فى الجملة ولا يلزم فى ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرايط وماذكره من
الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز المعانى بوجه ما لا بجميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا فى كونها مرادا
من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له فى اثبات ماهو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بنينا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة له
او الشارع فنقول هنا مقامان من الكلام الاول بيان ذلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ماهو من المخترعات مثل ان هى من صنفه
يبين المعنى المخترع الذى نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة
ونثبت به مراد الشارع والثانى ان بعد بيان ان المراد ايهما فقد يقع الاشكال فى كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا
مثلا انا نعلم ان ذات الركوع والسجود ~~بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثانى ان بعد بيان ان المراد~~
~~ايهما فقد يقع الاشكال فى كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له~~ هى معنى الصلوة لكن نشك فى ان الصلوة المذكورة ان كانت بحيث
وقع فى بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقى لها ام لا نظير ما تقدم فى ماء السبيل فى مسئلة عدم صحة السلب الذى يناسب
ما نحن فيه هو المقام الثانى لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول
لا يتفاوت الحال بتعدد القولين فى الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هى عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع
هى الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة ولاختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب
عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر فى الحقيقة عرفا وان اضرها عقلا والمعيار هو العرف نعم ما
ثبت فساده بالدليل ولحق ما شك فى فساده بمطلق الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من
الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبتنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا
من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفى فانهم وبالجملة لا
فرق بين العبادات والمعاملات فى ذلك الا ترى انهم استشكلوا فى المعنى العرفى للغسل فقيل يدخل فيه العصر فى الثياب وقيل يدخل فى ماهية
اخراج الماء منه وقيل يحصل بالمضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يوخذ فى
الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يوخذ فى الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة
سواء قلنا بانها اسامى للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود
والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك فى ان الماهية هل
يتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلى فى مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك فى غسل غير الثياب
والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا فى كون
التشهد والتسليم ايضا جزء لها ام لا وفى كون السورة ايضا جزء لها ام لا او هل هو مشروط بشرط آخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية
شئ او شيئين فيه ولم نعلم بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ح ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق
بين الشك فى الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه فى المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط
والجزء فى غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط
ايضا قد يكون داخلا فى الماهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط فى صحة الركوع فى قوة قولنا يجب الكون الطويل

بالمقدار

بالمقدار المعلوم فى حال الركوع وكما يمكن ان يق يجب الطمانينة فى القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزايد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع
وهكذا اذا عرفت هذا يمكن ان يستفاد مما ذكرنا فى هذا المقام من باب التاييد والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع
والسجود ويكفى فى تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزايد على الماهية وغيرها من الواجبات فشرايط وزوايد ولعل الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء
فى الاركان وجعل الركن فى كل من المذكورات السهو وان بانتفاء كل منها ينتفى المركب وجعل الباقى الواجبات احكام آخر فتامل **تنبيهان** الاول
قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما اختص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذى احدثه
انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرف اهل زمانه فكذلك
ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف الخاص الذى لا يختص به بل يوافق طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل
الذى اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام عليه السلم مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف
الراوى عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القراين الخارجية ومع عدمها التوقف الثانى اذا اطلق الشارع لفظا على شئ مجازا مثل قوله
عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة فى الحكم الشرعى
وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتساويهما فى الاحكام
الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والاقرب العموم والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك ظهور
فى العموم لصحة الاستثناء مطلقا **قانون** اختلفوا فى جواز ارادة اكثر من معنى من معانى المشترك فى اطلاق واحد على اقوال وتحقيق
الحق فى ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة فى كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما
وضعت له اى فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه فى اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبنى على اعتبار الاستعمال فى الحقيقة والقيد
الثانى لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين فى كل
وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشا من جهة تعدد الوضع فالقرينة فى المشترك انما هى لاجل تعيين
احد المعانى المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف
المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقى غير مراد فنتوقف فى المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه
شئ لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يق ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة
اذا اجتمع فيها الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام البعض
بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الا
ستعمال فيما وضعت له فى اصطلاح آخر فاستعمال الفعل فى مطلق الحدث فى اصطلاح النحوى ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له فى الجملة
وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا فى اول الكتاب **الثانية** ان اللفظ المفرد اعنى ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلى
او جزئى حقيقى فمقتضى الحكمة فى الوضع ان يكون المعنى مرادا فى الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا وتوضيحه ان غرض الواضع من وضع الا
هو التفهيم بنفسه فلو كان فى دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلى او جزئى مدخلية لشئ آخر او كان للمعنى شريك آخر فى ارادة الواضع لما كان دلالة بنفسه
بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح بانى اضع ذلك اللفظ
لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شئ آخر وبشرط الوحدة ولا يحسب انه ينوى ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انه صدر الوضع مع الانفراد وفى

حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة

فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر

والموضوع له مثلا جزئي حقيقي واي كان وقد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية المعلنين الحاصلتين

من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر وتقدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى

في حال الانفراد لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر بفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول

اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يريد وحده او لا بشرط الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار

الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي

فيه عما علم وضع الواضع له فيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة

الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب فيه نوعه فان الحقيقة

كما انها موضوعة بوضع تخصيص فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل

انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب و

تصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع

وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات

صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف آخر من ذلك النوع او نوع آخر

من ذلك الجنس فالذي يجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب

استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الآخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع

للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما يلزم من انتفائه انتفاء الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة

فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع

للكل في الجزء اذا كان المركب تركيبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة

والى المرفق في آية الوضوء والى الزند في آية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا اذا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ

الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في استعمال واحد الا معنى مجازيا واحدا

وبالجملة المجازات المستعملة وحدانية غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز

الاستعمال المشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الرابعة المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان او

الاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر

نفسك في مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمون بمسلم

فيعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بالمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد

ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزوم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في ا

لشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير

من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا كان

خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في المهية لا بشرط شيء واذا لحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية واذا لحقه

الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه فالاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو

العهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو العهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول

حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك المهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء

يوجب دخول معنى آخر من معانيه في ما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور

على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم و

الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني ويسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه

لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظ واما مجازا فلاشتراط استعمال

اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن

فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع وفيه تفصيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات

ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد

فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في غير

حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا

النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان

العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء

الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال الواحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين

حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان

في فردين او افراد من مهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك

والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما لحقه

علامتهما لا الى العلامة والملحوق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيها الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان اذا

عنين مثلا يراد بها الشيئان سواء اردت منها الفردين من عين او شيئين مسميين بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في

احد الاستعمالين منها اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او الاكثر وفي

الاستعمال الآخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولا بد ان يراد منها المسمى

بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او الاكثر وهذا اوضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن

المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل

الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني يراد بها اثنين من ماهية او افرادا منها فيكون التثنية والجمع مستقلا بوضع على حدة فيمكن

ح القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في

الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابها للفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق
الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة مع
تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاعلم بانا
لقرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل
النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد ويؤيد ما قلنا مع ان المجاز الاول اقرب
فهو اولى بالارادة لا يمكن القول بوجود شيء سيفتح نظير الشيء الحاصل في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان
مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتأمل فتأمل ولم اقف على من ذهب المذهب الذي ذكرته في مجازية
التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان
التجوز فيه اما يكون بارادة فرد من افراد المثنى بالعين مثلا فيكون خارجا عن التنازع ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من
اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين فلا
اجمال عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملئكة الاستغفار والسجود من الناس والنجوم والدواب م
وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج آخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى
اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع او جعل ذلك
من باب الدعاء ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الآية
جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه والثالث انه على
فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بها على ظهورها في ارادة الجميع عند التجرد عن القراين اذ القرينة على ارادة
الجميع ههنا موجودة واما حجج ساير المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان
الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع
له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على
الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فبتبادر الوحدة منه عند الاطلاق
فيكون الوحدة جزءا للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه
حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان وزيدون و
فيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى فيما
لا ارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال
العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق
في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع انهما متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد ان التثنية والجمع م
والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي

ان النفي يفيد

ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما عموم النفي في افراد المفيد
الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققنا الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في
لمعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده
وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة و
اجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع
النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا قانون اختلفوا
في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم
ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى
المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف مع القرينة
المانعة عن ارادة ما وضعت له بارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر وتتم
عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند
الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد
اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادته مطلقا فلا
يعني ان يرمي في قولنا رأيت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا و
ايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن
دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن بان مرادنا منها
المانعة عن ارادتها منفردا فانما نحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجاز
كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورد النفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول
بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي
والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يدفعه ان ذلك مناقشة لفظية فان ماله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا
في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظيره
ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء
في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لا بحتمامع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية
الامر انفهامهما بالتبع لا بمعنى القصد اليهما بدلالة الالتزام او انفهامهما من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد
من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا
من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال القصدي الا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وتدعيه ص ايضا بان النزاع المعنون في
هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن
ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ

وغير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب
عن ذلك اما اولاً فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم ح جواز ارادة
المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا ينفك ح
استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح نقض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له
والغير الموضوع له معاً وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانياً فانا نجعل البحث فيما بين القصان وح
القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفرداً ومجتمعاً مع المعنى
المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلاً وان اريد
كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفرداً فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايض بان القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلاً عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي من اللفظ معاً هو كون كل واحد منهما مراداً بالارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء
وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي كما هو صرح به ايض في حواشي المعالم وقال انه هو المراد
في المشترك ايض ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكلي الافرادي
وليس ههنا ارادتان منضمتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين مع ان الظ ان الاستعمال لا يتعدد فيه وظ كلمات علماء
البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي في الاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له
واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معاً فاذا لم يكن هناك مانع فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر
جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازاً بان اللفظ مستعمل
في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا يتعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون
اللفظ موضوعاً للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازاً بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الوضع
له فيكون مجازاً يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي
كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازاً لا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم
المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب من ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح وايضاً ما حصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان
كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة
اعتبار الوحدة وان اريد واطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد فالجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازاً باسقاط قيد الوحدة فما
القرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وفيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين المجاز والكناية ح لان المفروض ان المجازية
انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايض والا لم يتعين المراد الا
ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجود
اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معاً كما في المشترك ايض والا كيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من

كون

نعم لو حصر ان اسم بدون الدلالة ارادة هذا وهذا الكل واحد كما هو التحقيق م

كون اوضاع الحقايق والمجازات معدا اينه فالامر واضح **قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس
بالمبداء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائماً فقعد او سيصير قائماً مجازاً او لا
ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبداء في المستقبل بان يكون الزمان
ماخوذاً في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اول اليه [illegible] كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلاً
على مثل الضارب في قولنا زيد ضارب غداً ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقاً من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى
عنه المبداء اعني اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبداء في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من
قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبداء مرة وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه
احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائماً فقعد فعلى ما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا القايل يكون محلاً للخلاف نعم
اذا قلنا كان زيد قائماً امس باعتبار كونه قائماً قبل الامس فيصير محلاً للخلاف على ما ذكرنا ايض ومن هذا يظهر لك جواز
هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبداء ايض فتامل وهناك تعبير اخر وان احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدا
بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبداء في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث
والبقاء والزوال والظ ان المعنى الاخير ايض مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظ عدم الخلاف في
كونه مجازاً والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مط وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مط وهو المشهور من الشيعة و
المعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظ انها محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل
جماعة وفرقوا بين ما كان المبداء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في غيرها واخرى ففرقوا بين لو كان المبدا
حدوثياً او ثبوتياً فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما طرأ الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول
كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوماً عليه او به فاشترط
في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازاً مط **لنا وجوه الاول** تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبداء وهو علامة المجاز **الثاني انه لا**
ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر وما يقال ان المشتق انما يستعمل
في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية
فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام
لم يلزم الاشتراك ايض ومما ينادي ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبداء يستدلون باستعمال النحاة فانهم
يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزماً الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فيعدم
عنه ح مفهوم الابيض جزماً والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه
انه انما يسلم لو لم يكن مراد من يشترط بقاء المبداء هو المعنى العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من
لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب
عليك ان هذا الزمان ليس باحد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد صرح اجمع
اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة بخلاف

اسم الفاعل وما فى معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضى لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة فى حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم فى اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا و قد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوى الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما فى الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوى والتبادر من جهة انما هو الحال فتامل فان ذلك ايض لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو المتلبس والحاصل ان تحقق المبدا شرط فى صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدا حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه فى زمان الماضى فهو حقيقة وان صار فى زمان التكلم كدرا وقد يكون كك فى الحال وقد يكون فى الاستقبال كقولك ساشترى ماء صافيا وكذا الحال فى الجوامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا او ساشترى خمرا فانه حقيقة وان كان ما سيشتريه لم يصر حين التكلم خمرا **حجة** القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل فى الازمنة الثلثة والاصل فى الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اى خرج من القوة الى الفعل فيشتمل الماضى حقيقة وفيه مع انه ينافى الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته **حجة** مشترطى بقاء المبدا فيما لم يكن المبدا من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضى شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير محقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف فى ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على كل من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحروف منه انه متكلم ولا يضر السكوت القليل بمقدار التنفس او ازيد لا شرب الماء ايض فى بعض الاحيان **حجة** من اشترط البقاء فى الحدوثى دون الثبوتى انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق فى حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل فى الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا فى المدركة **حجة** من خص الاشتراط بما لم يطرء على المحل ضد وجودى انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايض يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثانى بان المنع انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع فى الجميع لغة وعرفا ايض **وحجة** من اشترط البقاء فى المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط فى المحكوم عليه ايض للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه فى احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق ح حقيقة فى كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة فى المستقبل ايض وقد يوجه بان مراده ح ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدا فى الجملة يعنى المعنى العام السابق او ما هو اعم منه ليشتمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبنى على ان المراد بالحال واخويه فى محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة فى الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة فى القدر المشترك ايض للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق او لم يوجد ايض هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان

اصلا

اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا والسرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان كان الدلالة لان اجراء الحكم ثابت ح باستصحاب وغيره من الادلة **قانون** ينبغى ان يعلم ان مبادى المشتقات مختلفة فقد يكون المبدا حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارى والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس يتفاوت فى كل منها فالذى يضر بالتلبس فى الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفى الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايض مع ارادة العود غير مضر ويصدق على من لم يبن ومن اعرض وقصد العود فى العرف انه متلبس بالمبدا فيهما وان طرء الضد الوجودى لاجل ذلك الفعل ايض واما فى الحال فالتلبس فيها ايض يختلف فى العرف واما فى المصادر السيالة فيكفى الاشتغال بجزء من اجزائه واما فى غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرية والباطنية فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا فى التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضى حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدا اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدا مضمحلا فى جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدا او راغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودى او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارى والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودى كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة لملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم فى اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما فى كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغى التامل فى موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدا فيها هو الملكة فان للشجرة ايض قصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدا الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها تنبيه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايض يحتمل معنيين احدهما صيرورته ذا ثمرة مثل اغد البعير والثانى المعنى المعهود الحالى فعليك بالتامل والتفرقة فى كل موضع يرد عليك **الباب الاول** فى الاوامر والنواهى وفيه مقصدان

الاول فى الاوامر **قانون** الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب الفعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايض كما اختاره جماعة وسنشير اليه فى اخر البحث والمراد بالعالى من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالى وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظنى ان من يقول بان الامر اعنى المركب من ا م ر حقيقة فى الوجوب هو ممن يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول تعريفه به ليناسب تعريفه الاصطلاحى معناه العرفى اذ الاستعلاء ظاهر فى الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو فى الرخصة ومنه قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقوله ص لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وقوله ص لبريرة بعد قولها اتامرنى يا رسول الله حيث طلب عنها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدا حقيقة فى الوجوب وكون المبدا اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ فى مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه التبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب ولا ياخذ الوجوب فى مفهوم الامر فهو انما ممن يقول بان الامر هو الطلب

من العالى لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او يأخذ الاستعلاء فى مفهوم الندب ايض ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه
واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقى
ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذا الكلام فى
قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقى او فعل المطلوب لا فعل المامور به الحقيقى
فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقى فلا يجديهم نفعا ولما كان العالى قد يطلب الشئ ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب
فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين الالفاظ التى يطلب بها حتى
يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب الملى بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا وانت مامور بكذا
ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالى بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب
مثل افعل واخواته ورويد واخواته فهو الذى جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل النزاع براسه فنزاعهم فى دلالة هذه
الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالى اذا طلب بهذه اللفظة هل يفهم منه الالزام والحتم الذى يستلزم
الذم والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السافل للعالى حين الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة فى ذلك او مطلق الرجحان
او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل
من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة
حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من العالى المستحق تاركه اللوم والعقاب اولا وبعبارة اخرى
يفهم منها ان القائل بها يخص عالا وجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية اذ الذى ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم
والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع فى الصيغة اذا صدرت
من السافل والمساوى ايض فان طلبهما ايض قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من المعانى وعلى هذا فما استدل
به بعض القائلين بكونها حقيقة فى الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب شئ زايد
والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيقى بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع
انما هو فى الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به فى السؤال ايض يعنى به الحتم والالزام وغاية الامر ان حصول الذم والعقاب
انما يحصل بالرتبة بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوى
وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحى وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة فى الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين
الاوليين بامكان المناقشة فى الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالى فلا يتم القول با
الدلالة على الالزام لغة فى السؤال ايض ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم
فى دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجئ ليس على ما ينبغى اللهم الا
ان يجعل النزاع فى خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالى وهو لا يلايم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايض واما
على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان
حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ فى الصورة الاولى وداخل فيه فى الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل

حقيقة

حقيقة فى كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة فى الامر فقط على الاخيرة فيكون
استعماله فى الالتماس والسؤال مجازا والذى يترجح فى النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده تحرير محل النزاع فى
كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجرى فى لفظ امر ايض والكلام فيه الكلام فى الصيغة بعينه ويظهر الثمرة فى كون
هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايض وعليك بالتامل فيما ذكرنا وتحفظ به فان كلام القوم ههنا
مشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادى **قانون** اختلفوا
فى صيغة افعل وما فى معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة فى الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة فى الندب وقيل بالاشتراك بينهما
معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة فى الوجوب فى عرف الشارع وتوقف بعضهم فى الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينها وبين
الاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة وان الاول الاقرب للتبادر عرفا ويثبت فى اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لانا لا نفهم من
الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالى وهو الطلب الحتمى الخاص ولكنه يحلل
عند العقل باجزاء كساير الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالى الخاص اذا حلله عند العقل يحلل الى طلب
الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء بالترك وان لم يكن هناك
قرينة تدل عليه وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل
للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور فى ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما لم يكن
متجه مع كون ذلك فى كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايض غير ظ والحاصل ان
قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله فى المعنى المجازى وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة فى اللفظ وكذا لعل
الصيغة فى المندوب فقط بدون قرينة فى اللفظ وقد استدل ايض بايات منها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغة ليحذر
ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادى لا المجموعى ليرد النقض بترك مجموع
المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا ياتون بشئ من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم
عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها فى ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية تدل
على وجوب الامر الشرعى لا الوجوب لغة وايض لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة فى الصيغة المخصوصة
فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل
الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان
قولهم فى تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفى طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالى يعتبرون فى ذلك حيثية
العلو سيما فى التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالى ليس يعتبر فيها الاستعلاء فى جميع
موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجرى فى المواضع الخالية عن القرينة التى
هى محط نظر الاصولى وايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع فى دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفى فى ثبوت ذلك اثبات دلالة الامر عليه
وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة فى الطلب الاستعلائى على سبيل الوجوب وهو المتبادر

منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افردوا البحث في
كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما
دللنا عليه سابقا و مما ينادي بذلك قوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم ع السواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما
ما يتوهم انه لا بد من تضمين الامر معنى الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو
يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الآية ايضا
لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان يقال ان المراد به قوله تعالى اسجدوا وايضا هذا وان المتبادر من التعليل هو
كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا انه من حيث هو امره تعالى فتامل وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة ما لا
تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة بل فعل الاصالة تدل على عدمه لا يقال ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية
احوال كل اهل لسان لا خرين انما يصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم
وهو ظ وما يتوهم ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة والغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كان من جهة الاستكبار حيث
قال انا خير منه وهذا يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم ع فيرجع بالنسبة الى الله تعالى
محض المخالفة الشنيعة الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذا شيء بعيد من نفي انفسه اعداد الله
المعتدين فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشاقة وتكذيبا
خلاف الظ وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل
ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله ع اذا
امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان
المنع يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام
في عدم دلالته على حكم الصيغة بنظر ما مر حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك
والمجاز لو قيل بوضعها لكل منها على حدة او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك
بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكر وايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز ح اكثر لان المجاز على المختار
مختص بالندب الا ان يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذوذ له كما توهم صاحب المعالم ره حجة الاشتراك
اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط
وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول
مدفوع بان الظ انه لم يستند الا من جهة دلالة اللغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد
يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وتركه الطاعة عصيان
وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل
وفي قوله وترك الطاعة عصيانا وسنع كليته بان المندوب ايضا طاعة لامره وتركه ليس بعصيان فلا ينتج كليته بل ان ترك امتثال الامر عصيان
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى

فما ارسلناك

فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة ع وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر
والاذعان بما حكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نعلم دلالة هذه الايات والاخبار الاعظم جواز المخالفة وذلك لا
يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظ ان المراد من الاخبار انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت و
اشياعهما كما قيل والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد
منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا
بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا الثبوت بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا اجوابها تنبيه قال
في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار
من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد
ورود الامر به عنهم ع وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ره ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم ع في الندب
بلا قرينة حالية او لفظية ويفهم ارادة الندب من دليل آخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع
واما معه فمساو لها مع الحقيقة ثم الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني ومشتركا بين المعنيين
ولا قائل به باشتراكها فيما نحن فيه مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان
كان الاستعمال في غاية الكثرة بل اكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني
الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو
منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا ذلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع روايات مجموع رواة
عن مجموع الائمة ع والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى واحد فانهم تعالوا قانون اذا وقع الامر عقيب الحظر في مقام ظنه او توهمه
فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب او الندب او الاباحة او التوقف وتابعيها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي
ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع فلا تحرم عن فوايدها من لم يصل الى حقيقتها وقد ارشدنا
اليه سابقا ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا
تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي و
والادلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع مفقود لان الاباحة لا ينافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد
رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر
فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج آخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني
صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه لان الاباحة
ايضا ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص
موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا خطر عن شيء
او شبهها ثم امر به من دون اكتنافه بشيء آخر يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ح ليس واجبا

في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا صحيح

بالاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل
ويلزمه بينا دفع المنع السابق للتبادر بمعنى
ادعى حجيته في النظر من الوجوب اذ ما تقدم من
تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا
دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي وخلا
المقام عن قرينة موجبة لاحدهما اما مع القرينة
الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز
اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل
الحقيقة في الظن ايضا فالمقصود ان ملاحظة
المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني
وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب
تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة
على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي او
المجازي مع القرينة على حصول الترجيح
والظهور ولما كانت القرينة المشهورة
ليست من قبيل القراين الاخر وكانت
منضبطة افردوا الكلام فيها في باب
تعارض الاحوال الدالة بالاقوال والتعارض
حاصل في جميع القراين لكنها غير منضبطة
فالترجيح ... يتفاوت بالنسبة الى تفاوت

انما هو يرخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا نمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر ثم نقول مثل قوله تعالى
للعبد بعد نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى الكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهي عنه بل المحظور هو جزء من الحبس
من حيث هو خروج عن الحبس والمامور به هو خروج ذاهبا الى الكتب ولا يضر هذا بدلالة الامر الى الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين
فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة قاتلوا على الوجوب
في شيء وكذا ترخيص الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا
تقدر على استخراج ادلة القايل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القايل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات لتعذر
الى الواجب فاذا انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر يحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها
حقيقة في الاباحة في عرف الشارع فهو ضعيف لعدم فرق بينه وبين العرف العام **قانون** المشهور ان صيغة افعل لا يدل الا على طلب الماهية وقيل يدل
على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا او شرعا ويكون تركا ثانيا وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان المراد القايلين بالمرة هو الدلالة على الماهية
المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزايد على المرة لا يكون امتثالا لا انها الفرد ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما
والقائلون بالمهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد
وبين قايل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقاب
كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين يشمل
القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين
في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان بها ثانيا
وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الامر وساير المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام
والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للمهية مع قيد الوحدة المطلقة
فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير الصفات الطبيعية فهو خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية
على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب
والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة
بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف
ايجادها والترك له بجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه
معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما يوضحه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد
دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا
الا في الضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار ثالثا
ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت ان اريد من الضد
العام اعني الترك فيسقط الثاني ويجيء عليه الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امر السيد بدخول الدار فدخل
مرة مردود بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها

فيا بين

فيا بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في ان واحد مثل ان يقول المولى
بالعتق لعبيده انتم احرار لوجه الله فيحصل على القول بالمهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول بالثاني فيها فيبنى
ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بالجواز كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون
غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بالجواز فلا يحصل الامتثال اصلا واما
على القول الاول فلا اثم عليه ويستخرج المطلوب بالقرعة ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام
في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالمهية كصاحب المعالم والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في
الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب
الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به
عينا لا يمكن الاتيان به الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه
الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته
فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب
وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع
بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة والثلث في الركوع والسجود والركعة واذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول
باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ
في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرناه من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلنا
انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالمهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذا تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع
الامر والنهي على القول الثاني في المرة وعليك بالتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر **قانون** الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكررهما
والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار مطلقا واضح لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق
واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط او الوصف علة فيكون من قبيل النصوص العلة والسيد المرتضى
ره من المانعين مطلقا لعدم اعتبار العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء ان شاء الله ان الحق حجيتها فالاقرب اذا التفصيل وتحرير المقام ان كلما دل على
العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد
التكرار اصلا الا ان يتوهم حملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا ما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق
كما سيجيء ان شاء الله بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلية الثابتة كما صرح به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج
فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوه ونحوها واحتج القائلون
بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا
والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار بتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان
حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان
دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا

شئت فاحد الله فهم منه التكرار وهو مطلوب عليه بل ذلك ايض لفهم العلية **قانون** لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة ولست
بمشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هو لطلب الماهية وانما يحصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول
بتعين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا ما مر في القانون السابق واستدلال القائلين بالفور بذم العبد اذا اخر في السقي عند قول
مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع امكان ان
يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله تعا فقعوا يفيد الترتيب فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار
وايضا ينافيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين
الالزام ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف عدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على
وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر و
مرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير ولعزى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه بان هذا وان كان يرفع
تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل برائة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفته لا
يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف
على عدم كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على اخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف
على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع مما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مال كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر
ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا
وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة الواجب اعني
تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان
التكليف بذلك ووجوبه ممنوع وما يقال من ان تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجئه
الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فياثم بالترك فهو مثل سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر وان غاية الامر وجوب
تحصيل اليقين بالمامور به واما وجوبه فورا فلا دليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراط في الصحة
او في مجرد حصول الاثم وهو متجه وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج و
استدلوا ايض بالاستقراء فان مقتضى النسب الجزئية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الامر
الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جائز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال
لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو ليس الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة
الحال الحقيقي والحال العرفي يتحقق في الامر والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في ان الاستفهام وكذا النهي وفيه
ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المراد المستقر بتغيرها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والعقد المشترك
٢ ردا لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصولها لمدلولها مقارنا لحصولها او في الان المتصل
بها ولما لم يكن الاول في الامر فيتعين الثاني والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل له من الاستقراء ان النسب الجزئية
والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب

القائم

القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق
هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال
لا الحال التلبس كائنا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهنالك طريق اخر يمكن
اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم عن اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت نسبته
الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت
كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان
نظرهم الى الاغلب من امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ملحوظ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا
ايض بقوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تع واستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل
الله سبحانه وفعل المامور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط
كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلوب
بعدم القول بالفصل ايض لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع
الاوامر واما ما يرد من ان بعض المستحبات ايض مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب فيقدم ان العام يخصص والمطلق يقيد
والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله واستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحل على الاستحباب لمنافاة
مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للتضييق والاتيان
بالمضيق عرفا ليس بمسارعة واستباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال له انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا في الاوقات الموسعة
في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها لاجل الاحتياط الواسعة في زمان الصحة فعلى القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري فيصدق عرفا المسارعة بانه
في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا
مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد تسليم هذا الاستدلال على
اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الهيئة في
الاوامر المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في الاية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة
الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب هو
التوبة التي فوريتها مجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة
وبحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط ينفي غيرها وان الاستفهام
يحسن للقول بالماهية ايض احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم
الماهية مستقلا ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف
الظاهر خلاف صورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول بجديده موكول الى العرف
يتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القراين وهذه الامور قراين لجواز التاخير
في الجملة فتامل **قانون** اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من عصى من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه و
فرعوا

الى زمان معتد به للتهور والعبد المحتاج

ثم نقول تكليف بالمحال ... (marginal notes, partly illegible)

الكلام فيه على ان معنى افعل هل افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الاول مع السكوت عما بعده ولما
كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتأخر لم نقف على مصرح به بل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة في بيان تحرير المبنى والتحقيق
ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة
بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني
فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به
فان لم يفعل يجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان
وجوب الفور وان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامرين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت
التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته ولا يفرق بين ما يثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى
تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في المسئلة بتبعية القضا
للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر والحجة وهو
تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التفصي بالتوقيت وثبوت وجوب
الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد
وما ذكره انه لا يتفاوت الامرين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف
الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا ويسلم المساوات لو كان معنى
الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني
وما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول فلذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف
هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية مختلفتين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم

قانون

اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيرها ورابعها في
الشرط الشرعي دون غيرها وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي
وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار
تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليهما المقيد
وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم يقيد الامر في صدر البحث بالمطلق مع كون البحث مختصا به
والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده كذلك الثانية الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان
امر المولى لعله كان مشروطا بشرط لم يعلم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من
الخارج ودليل الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة
اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسيعرف الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط
والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدمه

ولا يلزم

ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احتراز
عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر حال عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم
ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم
الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع ح وان كان قد يكون
بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب المتقدمة على الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او
عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة
الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كجز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة
والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى
عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات
ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرح به
الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول
بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان
باكثر من صلوة ولو اعتبر كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما تكون فعلا او تركا
ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر و
من المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة
مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط
مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة
اذا حصل القدرة على المباشرة يتر واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجب اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء
واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى الاخرى الخامسة قد يطلق الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر
الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب
مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق
الاستدلال يتفاوت في بعض الموارد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف
الواجب عليه وانه لابد منها في الامتثال مما لا ينكره ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت
من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطاب
بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرها ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر و
اليمين ونحوها وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وبما حققنا ان القايل بوجوب المقدمة ايضا لا
يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة يظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا
فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي

فلاحظ المعالم في ذكر ادلة القائلين بالوجوب ولاحظ الزبدة وشروحها وغيرها من الكتب الاصولية بل كل من يقول بوجوب مقدمة الواجب بالخطاب الغير الطبعي فتنبه لذلك منه

يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب ح واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب
ان ذلك ح انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تحصيلها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي
المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم
في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من
الفساد وغيره فان القايل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي وجعل التابع مثل
ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا السابعة دلالة الالتزام اما القطعية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص
كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين
بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك
الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء آخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك
الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يستلزم ليستشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على
اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشارع ويتوقف لذلك انه خطاب تبعي يعني خطاب لا
بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام
الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا بتبعية هذا
الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب
النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب
التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب
الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير
توابع المهية في الوجود وغاياتها واما القايل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي او يقول بكونه مستفادا
من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول
الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه واني لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى آخر
للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته
يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فهنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظاهر وثانيهما بلسان رسول الباطن
والى هذا ينظر استدلالهم الآتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم انفراد كل منهما عن الآخر حتى يثبت الوجوب الذاتي
للمقدمة فتامل ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق الثامنة قد اشرنا الى ان وجوب المقدمة من التوصليات
والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا
كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية
فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب
فانها لا يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد الطاعة للامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا يتحصر فيما كان مقدورا

للمكلف

للمكلف او بما اتى به او فيما يتفطن وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا
في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير نايبا عن فعل المكلف وما لا يتفطن له ولا
يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء وان فاجاه الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نايبا
عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا
للمكلف وفعله فالقايل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة
هو الكلام في مثل حصول الحاج الغير عشر به من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان
الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمة قدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فلكن على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول
القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب
الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية وينسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب
مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون
الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق فالاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا
الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين
فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يتوقف بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان هنا خطابين وتكليفين كما هو واضح
ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا
بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب اما لقبحها في نفسها
او لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان يدفعه
فهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمتها ولا يجوز تصريح الامر بعدم
مطلوبيتها اللزوم الاتفاقي من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا للحتمية انه
ربما امر بشيء ولا يخطر بباله المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه
مقصودا في الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين والحاصل
وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا
الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقله من الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا
الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يتم بالادلة من تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعله التماس ذلك الثواب او نية وان لم يكن
كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وبما ادعى بعضهم الضرورة بان المقدمة لو لم
تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف بالح والا لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلا
يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى
الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار انه
الاقل ونجيب اولا بالنقض بالو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول

التكليف بالحج ولا مانع منه اذا كان التسبيب هو المكلف كما ان من دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه وللنزاع فيخرج من
فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالحج لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وممتنعا
بالحج وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر
وان فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فيلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف
لانه بنفسه تسبب للتكليف بالحج وصيّر المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب
يوهم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة ثم يستظهر القائل بوجوبه ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز التجويز بالترك
منه وما يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد
ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا
يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا
الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه
قد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل
هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا
اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله والمعاد ولا قايل بالفرق وبالجملة لا بد من الفرق بين قول المولى
للعبد كن على السطح واجوز لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه ما عاقبك على ترك الكون انما
على ترك النصب وعلى ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث
منع كون اللذة على كون ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخر ضعيفة اقويها ما ذكرنا
حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما
فالقدرة لا يتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب لا باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته والخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب
الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور واذا كلف المكلف بمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان
القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والشرع للحج
فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا
ووجوده واجب ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف
متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور
وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد
مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج
الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما لم يرد واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا الى ما لا علة له وانتهاؤه
الى الواجب لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة ويا ... ان النزاع في السبب قليل الجدوى
لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا وفيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا

لا يخفى

كرر

كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات
مع ان الفرد انما هو السبب بوجود الكلي والحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة
ما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء
في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة
للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق مامورا به فيكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه
وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر
على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة والامر حقيقة انما يتوجه هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه
دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندا الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى
حقيقة كما في امر الملك احدا من امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم
العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن الظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيخرج عن موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات
ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن يجب لجاز تركه وح اما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان
المفروض ان المامور به منحصر في المشروط فيلزم تامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان
التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا
يستلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون بفوات وصف من اوصاف المامور به يختلف كيفية المامور
به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجي بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب
ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح
يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب
الكل وسيجي الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس بمحل النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة
يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تنبيهات الاول ربما توهم
انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر و
الجمعة معا عند من اشتبه عليه المسألة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة
الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في
النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو
الكلام في مثل الوضوء اذا لوحظ وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق
بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك الشرط
ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو
مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل

الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه مامورا بخطاب على حدة بل لا يضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين وبنفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب الوطء المستلزم لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة في ما بين الاربع او اقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوها من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا ابقى منه بمقدار يجزم بارتكاب الحرام فلا يجوز وتمام التحقيق في ذلك سيجيء انشاء الله تعالى في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجة وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو توهم وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **قانون** الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات الاولى الضد الخاص هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد اضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او بجهات اللمناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية ان الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وما كان الا من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية جعل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه ح وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام لانه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكن التخلف ابدا وقوله مع انه ح الظاهر انه اراد به لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان نوهذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز ان يخلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر وان هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهم النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف من المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام في غفلته الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى ما لا يتم الواجب الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح

لك الحكم بالوجوب مشيرا عليه بما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم كون التكليف بالمقدمة ح قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة بنفسها ومع علم وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض بانه الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي توقف الواجب عليها موقوفا على عدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يقدح وهذا من اوضح ما يلزم بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على ترك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزمه عدم صحة عبادته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب الثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال انما يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل ولكن مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهته المقصود فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقال ان مراده كل ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي تقدير فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متوقف على الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم الواجب ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقاربين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم والثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ح بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب ويدفعه اعتبار جهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس مقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص منه الا باتيان شيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوص ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف ح خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذلك ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يحتاج الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققناه سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور ان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار وسائر ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة وغير المقدورة مسقطات له لانه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نابى عن كونه احد افراد الواجب المخير بهذا المعنى لكن ليس هذا مراد الكعبي والا ما ذكره المحقق البهائي الذي ذكره انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا مطلقا وانه من المقارنات الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلق الكلام في ابطال تو تمرو نصحه فيما تلقاه على ذكر العلامة ره الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم ثم قد يفضل بين الفضيلين لا كلام اما من حق الله او حق الناس او مختلفان ومع التقادير اما موسعان او مضيقان او مختلفان في ضيق احدهما التخيير مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع الضيق الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول تكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكلا المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فيقتصر على بيان ما هو الاقوى من الكلام الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل

كما توهم وسيذكر ما يستفاد في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب بتقريب ان الصيغة تدل عليه التزاما بيّنا بالمعنى الأعم والقول بالعدم منقول عن السيد ره وبعض
العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا ممنوعة اجمالا وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة
كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع كما ان القول بالعينية في الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة
الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل
ونحوه باحدى الدلالات الثلث لا المطابقة فظاهر وكذا التضمن وقد عرفت ما يمكن ان يقال به بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما
هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلته الآتية اما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد وتصور النسبة بينهما كون الامر قاصدا
حرمة الضد وسيظهر ما يتشبث به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به
ووجوب تركه تبعي والواجب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بعنوان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه
فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الضد الذي هو فعل الضد فلا يثبت فساده كما سيأتي الاشارة ره واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه
اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه ان الحد الذم
في الفعل المستحقة من ان متعلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به غفلة لعدم علمه او غيره
والاكراه في بعضها وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكه عنه بهذا المعنى
لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي لما مر ولا يقرب بالضد العام والكف ايضا هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي لما يظهر من ترتب الثمرات
في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محل
النزاع في ثلث الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك
الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تقرر الآن
وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يختص اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه
ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف بالواجب
مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما
يتم في حال ارادة الفعل والا فلان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان
الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجود الايجاد يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم
لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا ثبت
قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جهة مقدمة له وان لم يكن سببا وعلة ففيه منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك المامور به
او كونهما معلولين لعلة ثالثة فهو ان كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من حرمة العلة كوجوب المسبب من جهة السبب ولان انتفاء التحريم في احد
المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيحصل المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من علته ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف
وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يحمل على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط
التكليف حينئذ فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ لا يتصور كونه علة له فهو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد
يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت لانك قد عرفت ان وجوب

قوله وان اريد الى فيمنع الكبرى وهو ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به [illegible] مستلزم لترك المامور به [illegible]

المسبب

المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة
وانتفاء التحريم في المعلول يقتضي عدم تحريم علته من حيث انه علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الآخر وبالجملة لا دليل على كون علة
الحرام حراما فان ذلك لا من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ممنوع لما
سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود ونظيره وجوب المقدمة ولا من جهة استفادة ذلك من استقراء احكام الشرع
وتتبع موارده فانا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنعة
صنايع تجر الى الحرام واباحة جهة حكم العقل حرمة ذلك هو ايضا محرم لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما ذي علته بل لا يستبعد فلا مانع
من حكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد لتلبس به كالصلوة
بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الامر
بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول
وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة تذنيبان
الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ادل النهي عن الضد الخاص على عدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر
بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به
فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبه نبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات دون المعاملات فلا يتم
يعني انا لا نسلم اولا انحصار الصحة في مقتضى الامر بل قد تحصل من احكام الوضع
مطلقا وثانيا منع اقتضاء عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المتنازع فيه فلا و
استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين
عليه الاتيان في ان معين من ازمانه وهذا الظاهر مسلم لتحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك لو اختيار المكلف
لها اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار المغصوبة الثاني ان النزاع في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا بعينه هو النزاع
في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بالضد ما لخلاف
الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان والتحقيق ما دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب
استغراق الوقت بالمندوبات فتامل والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا قانون لا خلاف في ورود الامر لواحد من امرين
او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل منها على البدل فلا يجب الجمع ولا يجوز الاخلال
بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة
منها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالآخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرأ الكل عنه فيه اشارة الى الآخر
وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار فالحق من الاقوال
القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والاولى التخيير بين فعل الواجب
وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كلية تخييرية في افرادها ويمكن دفعه
يعني ان تعيينية الكلي بالتحتم باعتبار الافراد
بان الكلي في التخيير جعلي منتزع من الافراد بخلافها في الوجوه كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلته للافراد سابق عليها طبعا وقد
يجمع الاعتباران كما في كلي الكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يتبع التخيير في افراده والخطاب باحد الخصال تخييري وسيأتي الكلام

الوضع في العبادات والمعاملات ولو سلمنا ذلك فانما يسلم في العبادات فقط بتقريب ان احكام الوضع فيها يرجع الى الطلب واما في المعاملات فلا تتم لعدم الاحتياج الى الطلب فقد يكون الصحيح فيها من محض ذكر ترتب الثمرات منه رحمه الله

في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفايدة في الفقه فربما يمكن ان تكون ثمرته انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات
شرعية تعلق الوجوب بها فان اتى بها بنفسها فقد برّ نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب
لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها ولا اثر لهذا على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر ايجاب الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كمله اولاحد المشتبهين الى
او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق مستقيم والنص دل بظاهره عليه فيجب العمل بمقتضى ظاهره والكل وجه وتمام الكلام
في هذا البحث قليل الفايدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام في ساير الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب

فايدة قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ليس مخيرا في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان بعض الافراد قد يكون
(هامش: اي افراد واجب عيني)
بعضها ازيد من بعض فللامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة
وبالكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد يكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كما لا تمام والقصر في المواطن الاربعة
والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والحمة والستة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزايد بالوجوب على اقوال الاظهر ثانيها
وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزايد كما في التسبيحة الاول والاربعين في الثاني فلا يتصف بالوجوب
لان الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن كذلك فواجب كالاكثر في ذات الافراد
(بين السطور: واجب عيني؛ واجب تخييري)
ثم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وبطلانه عموما التدريجي ولا القائل باستحباب الزايد فيستدل بانه
يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا
وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو الكل افراده ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين الزايد والناقص ولذلك لا يجزي الاكتفاء بالركعتين اذا نوى
التمام اولا فتدبر في الامثلة والاحكام **قانون** لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر
بشيء في وقت ينقص عنه للزوم التكليف بالمحال الا ان يراد القضاء على المجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح اخر جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض
بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع والضعيف كونه قاضيا مطلقا او في ما وقع
خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لنا
لا امتناع عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت فكما
انه يجوز التخيير بين افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان
كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه شرعا فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما على لسان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره
باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا التكرير الى انقضاء الوقت ولا ترجيح لاحد الاجزاء على الاخر فيتعين ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو
التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسع للزوم خروج الواجب عن الوجوب ويلزمه التخيير في تاويل امثال هذه الاوامر
فافترقوا على مذاهب فذهب بعض اصحابنا فيه الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير
وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا تركه راسا لا يمنع كون العقاب على الترك في الجميع ليرتفع النزاع بل بعض العقاب على الترك
في الاول لكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيقات فانه لا عفو حتما فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت
هو الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع ان بطلان التالي على قوله الخ
(هامش: ای کے من خصه باول وقت)
(تعقيبة: ممنوع)

(هامش: وفيه ان الاجماع لم يدل على كون اول الوقت وقتا حقيقيا بل على الاتيان بالفعل فيه في الجملة م)

ممنوع للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس والحق فيه فسخه عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم
المعصية في التاخير لولاه وهو منتف بالاجماع وفيه ان الاجماع لم يرد الا على نفي المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله
واخره عفو الله فحصل الفرق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل ففعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله
اراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكر في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب لا فايدة
في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب المقدمة التخيير في الايقاعات فلو لم يحصل في كل من الاوقات بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب
اولا ولان الظهر بما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات ولا ساير الادلة مدخولة مثل انه لابد من مساوات البدل والمبدل منه
والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل يسقط في التكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان
يتضيق الوقت فيتعين ومثله دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من حيث
جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا نايب مستحب ترك عبد لله كما في تيمم بدل وضوء ونحو ذلك الكفارة على القول بالترتيب كتحصيل الظن
بوقوع الكفارة عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر فيه مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لم يفصل عن المندوب وفيه انه
لا كلام لنا في الفرد الاخير لا في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت وبلزوم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاة فلا
انحصار للجواز بالتاخير وفيه ان الواجب ما يستحق العقاب تاركه في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله في ساير الافراد مع ظن الموت او مع ظن بقائه الى اخر الوقت
لاستحق العقاب ويمكن ان يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساوي ما في الوقت
وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزء الاخير منه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم خصال
الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركها وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان بتركها فهو اول
الكلام مع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لانه غير الغافل يجب عليه العزم
على الواجبات اجمالا وتفصيلا حين الشعور بذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما قبل الوقت
بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان الواجب العزم على الفعل بعد وقوعه متعلقا فيتوهم
بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين وسقط الاخر مع انه قد يتاتى في اصل الواجب وجوبا ايضا لان غاية الامر انه يجب على
ان لا يعزم على الترك حين الالتفات ولا وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده
ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم النظام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد **تتميم**
التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود ومثاله ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الوقت في الاول بتضيق
وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومن ظن الموت الظن لعدم التمكن فيعصى من فرق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان الاشتغال
اليقيني بالبرائة ما يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والطاعة لان برائة
الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه
فصار عاصيا كما لو وطئ امرئة بظنه انها اجنبية او شرب خلا بظنه خمرا ونحو ذلك فلا ريب في العصيان واما الاشكال في انه قضاء او اداء
فالاشهر والاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما فاقد السلامة الذي فجاه الموت فلا
عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر بلزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت تعيين

(هامش: والحاصل ان الفرق بين المندوب والواجب هو ان الطبيعة مطلوبة في الواجب من حيث خصوصها في ذات اجزاء من الوقت وفي الافراد من الطبيعة لا ان المطلوب افراد الطبيعة من حيث خصوصيتها في اجزاء الوقت لئلا يكون تركها الواجب في اول الوقت بلا بدل فاذا كان الامر كذلك فيكون الطبيعة الحاصلة في الوقت الثاني بدلا عن وقت الاول الذي ترك)

(هامش: وان اريد حصول العصيان لنفسه بتركها فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك م)

(هامش: بالتصدق بدرهم وبدينار فان المكلف اذا اراد الامتثال بالتصدق بدينار فان الواجب يتحقق في اي واحد منهما او لا يدرهم من الزايد ثم بالزايد بخلاف التسبيحة)

الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدد ولو ظن السلامة الى آخر الوقت مع ان عمر المحدد حينئذ يتضيق وقته ويتبين عند ظن الموت
وما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الالتزام فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء
آخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب
التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت بالاتيان بمطلق صلوة الظهر في آخر جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام
والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فيتخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء التخيير في لوازمها فافهم ذلك
واضبطه وان شئت تقريرا اوضح فانتظر الثالث من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا كما يستفاد ان تحلل
من الايتين قانون الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بصدوره من كل واحد من المكلفين او بعض
معين منهم كتغسيل الميت ورد السلام ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت
المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين
لنا انهم لو تركوه رجع الذم الى الجميع واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب وانما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة الاول
الثاني انه لو تعين على كل واحد لكان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب
فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد
بالعرض وجوابه ان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا
يتسبب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف يعذر كل من منهم الوجوب وحجة الاخرين وجوه الاول
ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع
عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا كذا يجوز امر بعض مبهم قال بالنسخ الكفائي ما هو الا ابهام وقد لا يسقط بفعل البعض كان فيكون واجبا
على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان الاثم
ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حاكي ترك الكل دليل على الوجوب على الكل والا لو عاقب مستحق غير مستحق آخر فثمرة النزاع اذن انما هو
في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا اهدر على الكل ويتفرع عليه ثمرات الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الآية فان التنديم والتهديد
على طائفة منكرة مبهمة وجوابه بان المراد بيان سقوط الوجوب بفعل جمع من الآحاد مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكما
ان الشرع واجب فالاتمام ايضا ووجه السقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الآخر
وهل يعتبر الظن الشرعي كشهادة العدلين وجهان فيه قولان الاقرب الاعتبار والظن ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حمل بفعله
على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام الكلام في الفروع قانون اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي الطبيعي هل المطلوب
به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الكلي الحصول وعبر بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا
ولان الاوامر خرج المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يعيد
دلالة الهيئة الا طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظن انه خرج عن ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ الا عرف
واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد تراهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة
الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلو لم يرد بهم ان حقيقة اللفظ وان كان في تحقيق ذلك الآن

العقل يحكم بان المراد منها هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع لزوم التكليف بالمحال والماهية ما لا وجود لها في
الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما لا بشرط شيء فيمكن وجودها
بايجاد الفرد وما يمكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة
فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا
ان ما حققه المحققون هو وجوده فان وجوده عين وجود الافراد وثانيه في جملته وثانيا ان المقام انما يتم بدون ذلك ايضا فان منكر وجود الكلي الطبيعي
لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات
شتى كما هو جوابه وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصور هي الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان ذلك نوع اتحاد
مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان
وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر انها تتحقق في تحققه
في نفس الامر الابائي وهذا الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليها بواسطته ويكفي في نفي ما هم ذلك تولد الامر الانتزاعي مما به الانتزاع وان كان لبرائه
اعتبارية وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي
نحو كان وان كان اعتقادهم تحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يتوقف هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في مسائل الحكمة على
انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا من العرف
ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بعنوان المطلوب
هو كل واحد من الذوات المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت قد
مر الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لارتفع الفرق بينهما مع انهم
ما رعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد
انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا لخطاب تبعي لان يكون خطابا مستقلا متاصلا كما هو
مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المعلق بالكلي هو الافراد والتخيير بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة
في اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي واما الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان يكون منظورا بالذات ومقصودة والمطلوب هنا التخيير في اتيان
هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء والتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذواتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم
فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما يؤيد ذلك كون اكثر الخطابات الشرع
مجازا فان قلت على ما ذكرت يصير كفاية مطلق ما تحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد وغيره واقع
في نفس الامر قلت فرق بين قولنا ايتني برجل واتانا رجل وسلم امرأته الرجل المرأة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى
الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص و انه قد تعلق الحكم على المطلق او لا يسري الى الفرد والمطلق في ضمن المتكلم انما هو الرجل الخاص حتى قوله
وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الذي هو المقصود من اللفظ ولا دلالة على الخصوصية ومراد المتكلم ان راجع في تحت حقيقة ايضا
واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا ولا بالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب
ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتامل وانتظر لتمام المقام التحقيق في باب العموم والخصوص وان ما قيل
لان صلوا تشليما تسليما فعلى الصلوة

ثم ان الخلاف في هذا الاصل انما هو في عدم التمييز بين المثبتة لا الشرط وبينها بالشرط لا وجه لكلام الثاني علي ارادة الثاني وهو بعيد من النظر

تنبيه وتحقيق اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث ملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى

الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افراده والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد

الضرب والثالث ملاحظتها الى المخاطبين وهذا الموضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي نسبي والموضوع له هو

الافراد فلا تجوز في استعمالها في الافراد وعليها هو التحقيق في وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما واما الثاني فقد علا

والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فان نظرنا انه من باب وضع حرفي اقتضى المادية وكونه حقيقة كما هو لاجل

التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه الذي يتعلق به واما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة الكلي مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد تشبه

الامر علي بعض الفحول وضع الامر حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتدبر وانتظر لتمام الكلام قانون

يحقق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه

وجوده اما يعلم بتخصيص الامر على الاشتراط منه وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وكيجب القيام على من كان حاضرا ونحو

ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومنع الشرطية الى التعليق على

ما يفهم منه انما مما لا يصح على العالم بالعواقب ولا الحسن الشرط على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحقق الاشتراط في

حكمين مطلقين ثبوته بالنسبة الى الواجد وسلبه بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر جاهلين

في العمومات الت علته بظاهرها لكل المكلفين منهما تحصل العلم بكونه مطلقا وهو ان جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من

الوقت مقدار ما يمكن من اداء فيه ومنها ما يحصل العلم بكونه مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كما لو ظن انه لو في اول الوقت لم يحزه صادقا

بقائه الى التمام ومنها ما يحصل النظر بالاطلاق بالنسبة اليه كالصحيح السليم الذي يظن بقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام

على الواجب بعد دخول وقته من قبيل الحول فيما يتوقف عليه الفعل كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية

الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم ورأس على نبي بن آدم علي ذلك فيكون الظن

ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزي بالنسبة الى الاجزاء المكلف به فهو مع ما انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ

كما ذكرنا في مقدمة الواجب انما يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفي التكليفات الاجزائية و

المراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم

الحيض للصوم فيما يعلم انه مع شرطا للوقوع او لا كتملك النصاب في الزكاة في الزكاة واما جعل ارادة التكليف من ذلك فهو لا يتم الا على

مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلاة فانه يجب تحصيله كما لو وجب ولا يجوز امر الآمر اذا علم

انتفائه بنقص وقبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا عرفت هذا فنقول ان هاهنا مقامين من الكلام

الاول هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الآمر بانتفائه اذا لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة

من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المأمور به مع العلم

بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما حق وقع فيه النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المفيد في تعريفاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط

المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم وكما في الاول الجواز ولا يخفى الآن كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي في شرح التهذيب حيث

قال ان ذلك

قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل المستلزم من تعلق المأمور ارادة الآمر الفعل المأمور به ويظهر ذلك من صاحب المعالم رحمه الله ايضا

في اواخر المبحث ومع ذلك فيه انه لا قبح في ذلك اما او لا فلا بينا انه قلما يحصل للمأمور بكونه ما يحصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل الدلالة على الظن

فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما في اولئك في العمومات التي علتها لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن من

الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازيا لا من جهة قرينة فتأخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة

واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء التحقيق هو لنا بيانا في ذلك يستلزم في النسخ المجمع عليه ظاهرا فان الظاهر من الذي يدوم على القول بجوازه

قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر وان قلت ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين والقصد الامتحان

والنكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متأخرة عن الخطاب قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب فيه ان الحق ما ذكرنا يعلم الجواب

عما يتوهم في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر كما ذكرنا لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا التحريم ضده ولا على كون الاتيان

حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من عوارض الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى

الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام

الثاني فمذهب الاصحاب فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المأمور بانتفاء الشرط ايضا انه تكليف بما لا يطاق

اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه حقيقة الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع كعدم السفر والحيض ونحوهما

فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر لم يلزم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع

شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا من جهة واحدة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف الا فيما

صار الامتناع من جهة اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاتفاقي

ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الآمر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بالمحالية في قبح

التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الآمر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتج الخصوم بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون

لمصالح يتعلق بنفسه دون المأمور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع فيه والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم

عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه وان اقلها ارادة

المكلف وفيه ان الكلام في شروط الوجوب والارادة من شروط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه

بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم

ببقائه على صفة التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يرد حصول العلم في الواجب الموسع بعد تقضي الوقت الذي يفعل فيه وفيه منع

الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما مر سالفا او منع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة

وعنادا مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل الكلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو

عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء هو اجيب بالمنع من التكليف ابراهيم بما ترى التحقيق بل انما كلف بمقدماته

كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة

بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من المقدمات اولا يجب ان تكون الفدية من جنس المفدي وفيه ان ذلك لا يناسب

الامتحان منه لابراهيم واشتهاره بالفضل لاجل ذلك وكذا ولده اسماعيل واشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد من ان المراد بذبح عظيم هو الحسين

والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بانه اذ لعله مع كون المرئي في الاول ظهر كذلك خفي وقد يجاب ايضا ان ذلك من باب البداء الذي تقول به الشيعة
وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر مجازا فيتفق
ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبل انه يذبحه ويقدر عنه
الذبح بنوعيه قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك لا امر له ثم بدا لك فيكون في الحقيقة اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله ثم
ثم بدا لله تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عليه السلام عن موت العروس ثم ظهر خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته انما هي مبتنية عن امره ثم به فيعود الكلام
ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسماعيل يا ابت افعل ما تؤمر فلا وجه لاخراجه عن باب النسخ واحتج ايضا على القول بجوازه قبل حضور وقته او في باب
ارادة العزم والتوطين فتأمل مع ان حصول العلم لابراهيم عليه السلام في موضع المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع فيندفع عن هذا المقام مع ان الوجوب المشروط
فيما كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا مشكل فتدبر ثم ما يتفرع على لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة
قبل مضي زمان يسع القوة وانتقاض التيمم لو وجد الماء وان لم يمض زمان يسع التمكن عن المائية او منع عنه مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور الانتقاض
ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء عليه وفروع المسئلة كثيرة ومنها لزوم الكفارة على من افطر
في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ الادلة على اختصاص الكفارة في افطار الصوم
التام النفس الامري فقد يجب لانه فعل فعلا حراما او افطر صوم رمضان بحسب الظاهر الذي عليه المعول في التكليف لذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب **قانون**
اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبرائة الاصلية ثابت جزما وان الاشكال في بقاء الجواز الذي
استفيد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت حكم او شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالقائل بعدمه يرجع الى الحكم الذي كان قبله من البرائة او الاباحة
او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او المعادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل
البرائة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الآثار وبالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك كما يأتي ثم ان المراد
رجوع الحكم المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله [illegible] فالمراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة الضمنية لا رجوع الحكم السابق ان كان حكما
شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع من الترك ونحو ذلك اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتج الاول
بان الجواز من الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه الا اليقين برفعه بحصول معناه برفع المنع من
الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انتفاء الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ولا ريب ان رفع المنع من الترك يستلزم جواز الترك
فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين
منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في خمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يشترك الجواز بينها وما قيل
في الاحتجاج من نيابة الفصل الآخر ففيه ان تحقق الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصيله في ضمن الفصل الآخر فاذا انتفى المحصل الاول فالذي اوجب حصوله
ثانيا فان قلت انا لا نحكم بمستحيل على الفصل لوجود الجنس والتوقف بين التحصيلين لا يجامع القول بالاستحالة وان تقارن رفع الفصل ووجود فصل آخر
في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حاصل برفع الوجوب فمنع استصحاب الجواز لم يتم الظن قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط
والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم
تيقن اللحوق وهو مستلزم لعدم حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لانا لا نحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط ويحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد
ولا مقيد فعدم اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به فيبقى حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيعارض الاستصحاب [illegible] وقريب من

والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته ح

بجواز الترك حال ثبوت الوجوب كان معدوما فانا نقول [illegible] يقينا وحصوله الان مشكوك فيه [illegible] في حصول القيد لذا تأمل

لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن ح

فيه الموسع بالحكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل
عدمها وحيث عرفت طريق بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرها كما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان
قل فرعه بل لا يظهر له الآن فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطها من حضور الامام او نائبه او تحريمه لبقائه بلا دليل
والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه
كما يأتي ثم من فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه
لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر الا لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان
المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد
وهو مرجوح باعتبار الخاص الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه ففي انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا فيه فان الاذن
الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص فمات ذلك فلا يجب آخر بل الظاهر انه كما لا يجري
الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم عليهم السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا
امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه [illegible]
ينتفي المشروط راسا وهو ليس بنسخ جزما وبديهة تجدده آنا فآنا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل وحيث حررناه يظهر لك بعد الحال
حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام في اقسام العام والخاص **قانون** الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا يقتضي رسم مقدمات
الاولى ان الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى به المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء
في الصحة وهو حقيقة في الصحة اذ موارد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه يختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء
في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول
بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد
من عبر بالاول هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على ان دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى [illegible] **الثانية** كون الامر مقتضيا للاجزاء
هو لزوم اتيان المكلف على ما هو مقتضى الامر المفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفادة له من الشارع لا بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال
في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون لشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون
ولكن المكلف لم يحصل له العلم سوى الظن به ولا يستجمع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتوى فان اعتماده على الظن المستفاد من الحجة عموما من العقل والنقل
وقد يكون كذلك لكن انه نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء اولا
مع الامكان ويبدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء ولكن الاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ويحكم باجزاء
عمله كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والمآل الا في حال عدم التمكن عنه فهو منقطع بالظن ولا يترتب على
على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن عن الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الى حال
عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى هو انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع
والتكليف الثاني [illegible] فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة كل [illegible] ثم ان الظاهر ان التكليف
يتعدد ويختلف باختلاف الازمان والاحوال والمكلف في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها

منها فصلوة الظهر قد يجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في آخر فيتوقف بها حصلت فقد حصلت فح نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الصلاة فلا ريب
في الاجزاء بمعنى الحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضا لسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الآخر فوجوب
القضا والاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة ثانيا بالنية بالطهارة اليقينية لا لاجل اخلال في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها
ثانيا هو لعدم الامتثال في الاولى لا للثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لا من اخلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى
مطلق الامر اعم من البدل والمبدل فلا نظن تدل الدلالات على سقوط القضا بعد السقوط بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول
بالاجزاء انما يقول في النظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى اللاتي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الذي صلح فرده البدل
والمبدل الا ان محل النزاع في هذه المسئلة تحرير على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر
فعله ثانيا قضاء ام لا والظ ان المخالف ح يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء لا لاجله لانه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان
يكون مسقطا للقضا انه لا يجوز ان يكون معه امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظ ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك
فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن الآن نسقط هذا التقرير ونحرر في الاستدلال على التحرير الاول ونقرر الادلة على ما يليق به ثم ان هذا الكلام مع قطع
النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او المرة
او التكرار اذ في المرة للفور انما هو بالتصريح باسقاط القضاء على القول بالقضاء لا اجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال
فلا امر تمثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة فالتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته مع الاجزاء
انما هو من باب القضاء او الاعادة الرابع قد يطلق القضاء على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني
فعل ما فات في الوقت المحدود وبعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبها عليه ام لم يجب كالنائم والناسي والحائض
وان فرض في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته لا بالشرع
او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على الاتيان به ثانيا القضاء وان لم ينوبه القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد
والسجدة يقضي بعد التسليم الخامس ما لو كان بصورة القضاء المصطلح عليه فعله بعد خروج الوقت كقولهم الجمعة تقضي ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول
اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى السقوط بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على القولين المشهور نعم وخالف
فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به ايجاد فصل الطبيعة
وهو يحصل بايجاد فرد منه واحد فبحصوله يحصل المط فلا يبقى طلب آخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار
فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما قط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول
ان ذلك مطلوح وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع فيه اذ ما ذكرته تصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا
انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر حيث ان المط بها الماهية لا بشرط فاذا اتى بها على ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم
وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر انما هو اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاكتفاء واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي
ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة تقتضي بعد كشف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارج نعم لو ثبت
من خارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن منه فلا ذكر وجه واذا كان باتيانه بالمطلوب الاول فمطلقا فيرجع النزاع في المسئلة
الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد يستدل على المختار ايضا بوجهين آخرين
كونه كان متمكنا من المبدل او غير متمكن

الاول

لعله ان كان المراد بعدم الاجزاء في نفسه الامر ... عند الثاني وان كان المراد بالاجزاء بالنسبة الى النفس الامر فهم عنه الادلة ان النزاع لفظي حينئذ

٣١

الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير ما اتى به اولا فيلزم ان لا يكون الآتي
به اولا تماما للمامور به هذا خلف لان الثاني فقط ولا الاول فهو مبني على ما حققه من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال
الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا امتثال لما اتى به اولا لا نفسه فان ذلك انما يتم لو كان فعله بامر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع
واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب ولا امر حتى يمتثل به ثانيا بحيث يكون غير الاول ولا ما قيل في رده من ان المط هو الطبيعة لا الفرد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة
بعد حصوله تحصيل الحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه
لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه ان منكر
الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في
المقدمات ولعل التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة اللائق منع ما يمنع كما مر في بحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج المانع بوجوب اتمام
الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفايت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب قضاؤه
وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز
بل هو امر على حدة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس على ذاتية ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكر فنقول ان
هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المط هو الصلوة بالطهور وجواز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقتضي الفايت فالقضاء
انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا واذ لم اقف على كلام منهم على تفريع ما ذكرنا ووجدت كلامهم مختلطا في
بيان المقصود فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي قانون اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه
فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور من ان القضاء تابع للاداء او يحتاج الى امر جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان
في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس مركب في اللفظ والذهن من شيئين اللذين المامور به
فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الآخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف على كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا
مبني على الخلاف في ان الفصل والجنس متمايزان في الوجود الخارجي او لا والظاهر ان مراده ليستظهر الا ان التقييد اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض
المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الآمر اتيانهما مجتمعا
فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا الاتحاد لا يكونهما شيئا واحدا ينفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون
المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكرها حين يكونه تحصيلا للمطلق بالنظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا يبقى المط بانتفاء هذا القيد فالنسبي في لكون
القضاء بالفرض الاول يستظهر بثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان
كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الآخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف
مستصحب لتحصيل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة التقيد المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من
من القيد هو النوع الخاص بشرط الخصوصية وحجيته انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدي ايضا ان تجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يدل على كون
القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الآخر وتجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل
علة للجنس كما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما ينتفي الجنس ومع ثبوته
الفصل الآخر مقامه على الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الفصل والجنس فيما نحن فيه هو الصوم والقيد يوم الخميس لعله يوم

ونيابة يوم غير الجمعة يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما مأخوذ في الصوم فلا ينفع في المفهوم في شرائط الصوم الذي هو عبارة عن الامساك يوم ما يعتبر تقييده بالجنس
او يوم غير الجمعة لا يوم ما مطلقا الذي كان مأخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الجنس فلا يبقى الا الامساك يوم ما مطلقا والجمعة له في فارج فان نشئت توضيح ذلك فاجعل
قولك صم الجمعة بمنزلة الشرائط المقررة والتحقيق انه لا فرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لا سيما ان تحقق المقيد بدون القيد
بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل الوجوب
كما مر فالحق والتحقيق ان في حكاية الجنس والفصل قد ترجح عدم التمايز والا لجاز تحقق احدهما وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل آخر
ولا فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمتبادر منه شيء فلا يفهم من فعل الصوم الجنس الا بتكلف واحد والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى الجنس ينتفي
المأمور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الكاشفي في سيما كانتفاء الموضوع
ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به
والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الصلوات الثلثة بالقرائح لو فقد الستر والطهور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على
المقالة بان الامر قد يستتبع القضاء كما في يومية وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه انه لا يخلو من ذلك انما يصح ان لو كان
الاستتباع من جهة الامر الاول وهو محل وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى ان التخلف
لعله من جهة دليل آخر فهو مقتضي للقضاء الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ان كان بالامر الاول لو كان بالامر الاول فلا يصح بالتاخير
وفيه ان الحكم يدور مع الترتيب لا التخير والتسوية احتج ابو بكر والاول ان الزمان ظرف من خروجه ف الى المأمور به فاذا اخل به فلا يوثر اختلاله في سقوطه ويعلم
جوابه مما سبق سواء لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد القضاء الاجل فكذا المأمور به الا ان لم يؤد
في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين نوع من المصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة والبال كحتى الى صاحبه بخلاف العبادات
فان المصالح فيها محققة ولعل للوقت مدخلية في حصول مصالحها وبالجملة العبادة توقيفية لا يجري التي ورد فيها غير التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء
الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون ماتيا به في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون مستدركا لمصلحة فائتة و
ما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الاظهر ان الامر بالامر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر
بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا للفهم العرفي والتبادر واحتمال ان يكون المراد وجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان فاذا
ستتر عالاقر وهو قبيح ولا يرده انا مأمورون باوامر الرسول صلى الله عليه وآله ثم بل اذ القطع الثالث على الامر قبل ان يسمعه الثالث ولم يفعل والقطع
الامر على ذلك فيصح ان نقول تعالى قولنا على الترك وان يدعي العقلاء على ذلك احتجوا القول لم تردهم بالقوة وهم ابن يسع فانه لا وجوب على الصبيان
اجماعا وبانه القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يبيع لي ثوبي سعد لم يقل للوكيل العبد لا تبيعه لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب
لخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي ويضعفه كونه محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو
قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الثوب فهل لبكر قبل ان يأمره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا ولا الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول
ذلك الشيء في نفسه كالعلم ام لا الاظهر لان الامر طلب شيء في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب
الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في امثلة مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم المقصد الثاني
في النواهي **قانون** النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيما التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف
ليخرج ولا تنبيه الكف عن الزنا فيدخل في الامر حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه آلة لملاحظة نفس الزنا وهو
كما في الصيغة ايضا ثبت في العرف العام ايضا

الزنا وحال غيرها والزنا وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قد يشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر ولا صيغة لا تفعل
ما معنى لا تفعل لا شك الا الظاهر انها ليست حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالكف لو توقف لنا التبادر وعرفا فكذا لغة
ولشهادة الاصل عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة سائر الاقوال وجوابها
مما تقدم وربما يستدل على الحرمة بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريمه فيدل على تحريم المنهي عنه
وفيه ان هذا انما يتم ان قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي لفظة ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت فلا يصدق
النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا بما كونه مجردة ويكفي صدق النهي عليه في افادة الحرمة ولا حاجة لنا
دليل آخر كما مر نظيره في الامر وان لم يجعل لفظ النهي ما خوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال الظاهر افيد الاقرب بناء على ان التحقيق خلاف ذلك وثانيا
ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال ولا في خصوص نهيه فصيرورته بذلك مدلولا حقيقيا بعيد جدا كلام بل يصير
ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه هو ذلك حقيقة بل انما يدل على انه كلما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه
وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز ايضا ولا حاجة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الآخر وارجحية التخصيص بعارضه
لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد الحث والاذعان على مقتضى نهيه وامتثاله على طبق مدلولاتها ان حرمة فبالاعتقاد بالحرمة وان كراهة
فبالاعتقاد بتنزيهه والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المراد الاذعان على مقتضاهما ورابعا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وانفهامه
حرمة مخالفة السنة بالنهي لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه ايضا على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يثبت بعدم القول بالفصل
وفيه اشكال ثم ان صاحب المعالم ره ومن تبعه تنظروا في دلالة المناهي الواردة في كلام الائمة عليهم السلام على الحرمة بعد تسليمها في اصل اللغة لما ذكروه في صيغة الامر
من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ **قانون**
اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن
ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان القدرة متأخرة
عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه
باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون
ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء
وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل نقول امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الامتثال الفعل فان الثواب
موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او فرض انه او لم يكن بل يكفي في ذلك القوة الداعية الى صنعه بتوطين النفس على الامتثال
والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر عليه ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العذاب على
ترك الواجب اللازم مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يرجع الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف وكان بل
هو امر وجودي وهو البقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد القوة يمكن ان لا يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل
حينئذ فالافتقاد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بالفعل احد الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على
التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب
فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع عنه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور

قد يشكل الفرق بين هذا المقام وبين ما تقدم المراد من ذلك المقام هو دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده
ومن قوله ما تقدم هو دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد وفي قوله يتوجه القول بالعينية تصريح بذلك
والحاصل ان قولك لا تزن كما يدل على ترك الزنا كذلك صلّ ايضا يدل على ترك الزنا ولا فرق بينهما في الدلالة
الا ما ان ذكره بقوله ويمكن الفرق الخ
هذا ما سمعته من بعض الافاضل والفضلاء
انه غير مستقيم ... ما يأتي

بلا واسطة فعدم الفعل الآن الذي من المكلف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو مكلف به بالذات وساير الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الآخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط **فايدة الاولى** قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وبين ما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هنا وهو الذي يشكل لعدم الكلام ثمة ايضا فعلى اي تقدير افرادها ان على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الكلام الى الامر لان النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور

الثانية اختلفوا في ان هذا الترك اي الترك المطلوب من النهي هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضا الله فترك صوما او صلوة وما لو القي في النار وتمكن من الخروج ولم يخرج حتى مات فهو قاتل نفسه والاصح القصاص

قانون اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعلى الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر ان الاوامر والنواهي وغيرهما ماخوذ من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر فمن يدعيه فعليه البيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالتكرار والمرة الى يوم [illegible] الطلب عن الضرب في الارض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه بايتان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي مع كونهما مقيدين بالعموم في الجملة فضلا عن لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدأ الاشتقاق اذ كما ان المطلق يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب فكما يصح ان يقول اطلب منك المطلوب ٢
عدم الزنا ما دام العمر او عدم الزنا في سنة او شهر كذلك يصح ان يقول اطلب دائما منك ترك الزنا واطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقديرين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في جملة لا دائما واي الطلبة حتى الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار
باللفظ لا من جهة طلب الترك الا ان يثبت بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في موضع المنع او يثبت في ذلك بان الطلب المادة والهيئة ١٢
الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظاير المبحث والا فلا نمنع الحمل على العموم ومع غضوة بالحقائق ما نهاه الطلب قبل قيد اولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو حظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل الطلب في ذلك بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بالفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من اطلاق الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم القبيح بل المراد مطلق طلب ترك الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الآن المتاخر عن النهي بان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار انما هو تكليف واحد او تكاليف فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول ومقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من جهة وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره ولا على الاستدلال بالتبادر فلا يبعد القول بانه يتبادر مع تقييد التروك للطبيعة بحسب الآنات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والاقرب حصول الامتثال بالفعل السابق وترتب العقاب على ترك التروك على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا اذا كترك الاكل في الصوم وليس ذلك الا لان النهي ... فقوله تعالى لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا

حصول

من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الازمان والافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتغايرة بسائر المشخصات فمن ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال حينئذ لان ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك حينئذ مع ان الامتثال بالترك انما هو فرع عدم القدرة لان المقدور ما يصير وطرفاه فلما لا يمكن تحصيلهما في آن واحد لا يمكن ترك احدهما وارتكاب الآخر بالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا في آن واحد من الآنات ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** قال من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام والآخر لا يقول به فلا يلزم عدم القول به من هذه الحيثية لكنه صار بناء بعضهم الى ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور وفيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار ونعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين ثم نقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله لدعوى التبادر في الفور ونقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى في النهي ولا على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضا

قانون اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الوحدة بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال في نفسه لا انه تكليف بالمحال ولعله نظرا الى كون الامر والطلب مسبوق بالارادة واجتماع الارادة والكراهة محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكما ان المخالف في الاول افرط فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جماعة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل سيد صدر الدين وامثالهم بل يظهر من الكليني حيث نقل كلام فضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة لكان رأى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ... المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من مسائل الكلام ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرت ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض ان الشيء الواحد شخصي ولحط البحث فيما هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه جزء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر والا يكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده في الخارج لا بشرط فهو باطل ضرورة ان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن عن المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكنا نقول ان الامر بالمقدمة

اللازم من الامر بالكلي تبع ما يثبت عليه الامر كيف فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي في الصلوة فهذا الكون
اي ما مور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولولا ذلك لم يتم باب المقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان
مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر
توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي اذا اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر
بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مامورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به
تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يمتنع اجتماعه مع الحرام قلت لا اولا فلانه ليس بواجب تخييري كما حققناه في مبحث الواجب التخييري والامر في الفرق
بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد ١ الفرد م
في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر او انحصر وجوب الافراد
المفرد المباح في فرد فيصير الفرد المتحصل به عينيا لحصول الكلي به فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير
المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي
يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه يسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي
هي موضوع النزاع في الواجب هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف
مثل غسل الثوب الذي حصل من اليوم من اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف بما لسبب حصول الطبيعة في الخارج
وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا للآمر ولكن وجه ما يمكن ان يتحقق به الوجوب واجب تخييرا نعم يوجد في الخارج تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة
فنحن فيه نقول بامتناع الاجتماع فلا بد لنا من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت
في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت الفرد المشترك اي من الافراد التي من
جملتها المحرم كيف يجزي بدله وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان هيئة الصلوة المنتزعة عن الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد الصلوة لا باعتبار
انها غصب والمنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لم يجز لو وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من
جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبيح والحكم فهو محال على الله الحكيم مع ان هذا يدل
على المطلوب بالطريق الاولى اذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات كما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه النهي التنزيهي احق من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان
النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه [illegible] ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا ولو كان احق من المامور به مطلقا كما لو كان اخص
امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان
لادراجه في المسائل الاصولية وجه ولكن المسئلة الآتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول
الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل فنقول مع قولهم انه لا تصل في الحمام ولا تطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من
فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل لا مع المنع من الترك او عدمه فرجحان الترك مع رجحان
الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية في جهة الاثر خارج من العبادات بخلاف
التحريمية فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم
يجتمع الكراهة والوجوب فيه اولا مع هذا الاستواء وثانيا ان مع كراهة التعرض للرشاش ان يكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون

لانه في قوة البيع مثلا لا اصل ولا تفصل في معاطن الابل [illegible]

٣٤

هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد فان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض
لابطال الصلوة قلت ان التوجيه ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونه معرض الرشاش فالنهي انما تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش التعريف م
مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانها من مقدماته وعلله وعاد المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم
بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة ومنافي كون الغصب مع كون الصلوة
ليس باولى من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من المكروهات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما
لو كان التعرض في الحكم بعدم الكراهة [illegible] لذلك كما ترى [illegible] هذا كله فيما ورد من النهي عنه [illegible] الصلوة في مواضع التهمة فقد يكون
من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص عن ذلك بوجه فهذا النقض
يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونها اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان مطلق الصلوة
مع قطع النظر عن الخصوصيات ثواب وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة
في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا
منها في مسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراده من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فان ترك الصلوة في الحمام واختيار الصلوة في المسجد
والبيت وانت خبير بان ذلك لا يصح الا بتكلف ولا يغني من جوع فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب
من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود من افراد العبادة فمع هذه المنقصة لا يطلب فعلها بدون
تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد
بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل وانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت
لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او لا يجتمعها للآخر فما ذكر
ما ذكر على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على
القول بها والتطوع بالقيام في اسفار الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع الصلوة ركعتين يستحب فيه الركعتان وكذلك كل يوم
من الايام يستحب فيه القيام وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كل المكلفين عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل
فان كان المراد منه انه المكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذه التي يوقعها فيه هي الصلوة التي كانت وظيفته في هذا
الوقت المرجوح فهذا باطل جزما [illegible] ان هذه هي الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد منه انه لما
علم الله انه لا يستوعب اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة في الوقت الآخر فهذا اعتراف بان الترجح
ترك الصلوة المكروهة من حيث انها بدل مع ان هذا الكلام لا يتمشى في صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان
الصوم مثل الغدير الذي يتفق مرة واحدة في عرض السنة ليس مما يكون العادة ويترقبه المؤمنون ويتبركون به اتفاقا ومع ذلك ينهى عنه اذا اتفق في
السفر ويوم بدله الذي لا وجه له اصلا بل لا معنى له كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او
بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بها بذاتها وان فرضنا [illegible] تعلقها
بذاتها فنهيتها اشدا ان يقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سيأتي في صلوة الحائض من جهة ما ذكرنا لذاتها فلا اشكال عنده
رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى التكلف وانا لم [illegible] بكونها كالصلوة لاحتمال ان تكون المنهي عنه هو قراءتها زائدا على سبع او سبعين

٢ في غيرها يكفي في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كما في رفع رياح الآباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما م

فيرجع النهي باعتبار الوصف اليه والى صرف المورد فان كان التعلق بالذات فقد عرفت ما فيه من ان الحمل على الترك بالمرجوحية فلا اشكال في احد منها
فان العقل لا يستبعد ان يكون لاصل العبادة رجحان مع قطع النظر عن خصوصية الزمان وللخصوصية التي تحصل معها في ذلك مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية
قد يوازن الرجحان الثابت لاصل العبادات او يزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث
بالعكس فيصلح بدلا لغيره من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي لا يستلزم تركا اصلا بل هو بمعنى رجحان هذه الخصوصية سواء في الاقسام المتقدمة ولا فيما لا بدل له
كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول انه لا مباحة او مكروهة على اصطلاح فيكون الترك راجحا على فعله بل النهي هو المتعين هنا
لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرتفع ولذلك كان المعصوم عليه السلام
يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بحيث يكونوا قد تركوا ابتر سائر العبادات
سيما اذا لم يتداركه ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت كيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادات لا بد فيها من رجحان
قلنا قلنا ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها ولا لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت ولا قصد التقرب فهو ايضا يمكن
بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عبادتنا التي لا ثواب فيها اصلا بل لو نقل
بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب وحصول الرفعة
والوصول الى الدرجة فان معناه معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادات من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة
منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام عليه السلام ان يتجوز بترك النوافل او اهتم او اعتم كما في بعض الروايات والعبادة بمضمونه ما ذكر في ترك التكلم والمطبوع مع انه تم
متقاسلا ومتثاقلا او لم يفعله وكذلك ان تركه الامام عليه السلام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان في صحتها لو فعلت هذه الحالة وجواز قصد التقرب بها والا فلا وجه
فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى والا ليفتح عليه سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيها هو بمنزلة العود لفطائه الذين فان اكثر احكام
الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فليتقص العبادة يكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من خارج
وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج فح فان ورود امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا يدخل طرحها وورد في بعض الاخبار الضعيفة ان
صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل يحتمل كان مندوبا بالقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما لا يدخل نفي الكراهة فيما لا بدل له
او خذ القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم بقضاء ما ثبت فيه الكراهة فالكلام فيه ما تقدم
الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية فلا
تنافي بينها كالصلوة في المواضع الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التام مع كونه احد فردي الواجب المخير كما يجتمع الوجوب بالتخيير مع الاستحباب العيني كاستحباب غسل الجنابة للصلوة
المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب العيني مع الاستحباب على القول الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة العرضية كالصلوة القائم مع الاسفار
او في الموكدات الغير كثيرة مثل الانتظار فوق العمل للصلوة او مصاحبة الحديد البارز او نحو ذلك وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة
في ذاتها ليستحق الترك بالنسبة الى ذاتها فهو المحذور والا فيرجع معناه كون الغير افضل منه وارجح وح نقول ذلك الغير ربما يكون مما يوازن اصل
الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة فيحصل بذلك منقصة ذاتية لا ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية
لا من جهة اصل العبادة لانا قلنا ان ذلك خلاف ظاهر قول المجيب في العبادة فان معناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان هذا الكلام لا يتم في بعض افراد
الصوم ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التي لا مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب في نقول ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات
ومرجوحا الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه مطلوبا او كلاهما الاخر فيما ذكر في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه

من جهة انه يفوت للمصلي الزيادة الحاصلة في الغير فقد كررت عليك ما فيه فان المطلوبية لا يتعدد عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل
والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختيار الفرد وجواز الترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره
وهو واضح مع انه لا فارق بين قوله لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام ما يعتبر فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية فلم وما في
من ان الفارق ان الصلوة تتحقق بدون الغصب بخلاف الكون في الحمام مع ما فيه من التكليف الواضح ان ذلك انما يصح لو بعد تسليم ان الاتحاد في
الوجود الخارجي لا يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة ويرد عليه ان ذلك مبني على تخيل ما يعرفون به القانون وما يجري في ما نحن فيه فالتحقيق
بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانها غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب المقدمة الاولوية والا فيلزم
اجتماع الضدين فيه مطلقا وليس مثاله في العبادات المكروهة مطابقا للمبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان النهي عنه اخص من الامر به
فيه وان شئت تطبيق المثال على المقام فطابق بين قوله صل ولا تغصب وبين قوله لا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قوله صل ولا تصل
في الحمام وصل ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في
المثال الاول فحينئذ تقدر بان المرجوحية الصلوة في الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والمقصود الذي اوردناه في
الاستدلال انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرناه في الفقرة الثانية منه وما دفعت به المعجزة بما يناسب لو اوردنا بالمعارضة بالفقرة
الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من الثاني في قوله وكذا انه يجتمع فيه انه رجوع الى اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير
وكذا الوجوب والاستحباب وقد اختلط في هذا المقام وشيد به تشبيه بتعدد التمثيل بالاعتبار مع ان الكلام في الواجب النفسي والترجيح هنا بالكلام
فيما نحن فيه من المواضع التي اشرنا ورود في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول
الاخر والاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لانه يستحب الغسل لاجل ان يستحب الفعل في حال الغسل
لا يتم الا بالغسل فيتم المستحب الا به فهو مستحب مستحب الفعل فلما مر انما هو باعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب
المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناه هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب ليسا متضادين وكذلك افضل
افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا فيما لا ذكر في الفرد المرجوح الا ان يقول
الفرد الافضل واجب راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا
بالنسبة الى ذاته فح يخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة واتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك
واضطرب كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى مذهب والحق بعيد عن الصواب والا على ما اخترنا فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج
الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص
لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال ان ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان
الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن يمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في محل المنع حيث لا يعلم ارادة
الخياطة كيف ما اتفق وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلوب المجيب تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى
كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فان نمنع الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان
مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقرر كلام المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا مع قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا
من ان ذلك وان كان على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا لكن الواجب لغيره فهو بالحرام مسقط عن الواجب لان الواحد الشخصي يصير واجبا وحراما

و يوافق الاوامر والنواهي متعلقة بالماهية التي هي في ضمن الافراد

وليس ما ذكره الاستدلال لنفي القبح بان يتمسك به في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصليات بانه يصح اجتماعها مع الحرام لكنه
لا لجواز الاجتماع فلا يدل نفي القبح على جواز الاجتماع بل مع ان الامتثال اللغوي للامر يتفق معه على جواز الاجتماع وكلام المستدل في قوله مطيع
عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الامتثال انما هو من جهة موافقة الامر لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول بجواز
الواجب التوصلي بحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اراد سقوط الوجوب عنه بفعل الحرام واما على مذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول
الامتثال ايضا من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ففيه هذا الكلام مع ما ذكرنا ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا
ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى احد الواجب توصلي كما يظهر مما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل [illegible]
غير [illegible] ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة فيه ان الكون تحريك الاصبع ونحوها [illegible] الابرة
في الثوب واخراجها عنه جزء الخياطة هو الوقوف بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على مطلق
الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور
الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه الخياطة ليطابق ما ادعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق فيه ان اهل العرف قاطعون
بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الكون في المكان لم يتوجه عليه ذم
نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه ولا يجدي عدم العلم بارادة الخياطة
كيف اتفقت في منع الامتثال لعدم ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فليتمثل بما ذكره بعض المحققين بامر المولى
عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فان مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من جهتين احتجوا اصحاب العالم
بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب العدم فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما هو من
لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين
ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل للصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فبطلانها
وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا وغيره والا
لعاقبتك اقول الظاهر الجواب عن ذلك بالتسليم فانا نقول بما ليف قوله فالجمع بينهما في امر واحد يمتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه
هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي هنا
تقييد بيان لا التعليق كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء الجهة ممنوع قوله بحيث يعد في الواقع امرين ان اراد بذلك لزوم
تعددهما في نفس الحقيقة فممنوع وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان وهم [illegible] اهل المحققين في الخارج بسبب ايجاد الفرد
ولم يدر [illegible] انهما متغايران في الحقيقة متحدان في الخارج وذلك كما في اختلاف المورد وقد عرفت [illegible]
في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة [illegible] الجنابة والجمعة [illegible] حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه
جنابة ولا تعدد في الخارج [illegible] كذلك المكروهات وغيرها [illegible] قوله وايضا كيف يجوز [illegible] قد عرفت انه لا يقول له لا تركع ولا تركع
هذا او غيره بل يقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع [illegible] الاتحاد اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة [illegible]
مسقط عن المباح [illegible] والتكليف [illegible] حال الفعل [illegible] تعلقه حال الفعل انما هو باعتبار تمام [illegible] المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية
وشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد [illegible] فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع الافراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد

ولم يعتبر احد المحققين ح

فان قلت ان مقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث يتدارك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدمة
تبعية من باب الاشارة او ان محاورات الشرع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ او هو استدراك حسن لكن يجب عليه بيان
المامور به هو ايجاد الطبيعة لا الفرد عندهم ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما يريده الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما
لا يتحقق الا في ايجاد الطبيعة مطلقا وامر بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون الايجاد في ضمن هذا الفرد مستثنى من باب الايجادات قلت
لا يجب [illegible] من جزئي المطلوب [illegible] السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة [illegible] في ضمن هذا الفرد [illegible] اوجد
فيه [illegible] في كيفية الايجاد لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادات فهذا نوع مطلوبية الطبيعة الحاصلة
في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد سفر الصبح وارتفع الظلام فالحكم قلت وقفت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال [illegible]
التوصلي فقصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحصول في ضمن هذا الفرد لا بانه في ضمن هذا الفرد الحاصل المنهي عنه ثم انه [illegible] تنبيهات الاول
ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا [illegible] ذلك تخصيص الامر [illegible] والحكم
بالبطلان [illegible] لا تقول [illegible] مطلق والامر يقتضي الاجزاء [illegible] كلما صدق عليه المامور به [illegible] لا تغصب مطلق يقتضي حرمة
كلما يصدق عليه غصب [illegible] المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر [illegible] تخصيص الامر والقول
بالبطلان كما اختاروه بل [illegible] ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا في الصلوة كما تقول الصلوة واجبة الا اذا كان محققة للغصب ولذلك
ذهب بعض المتاخرين الى التوقف مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس في الارض حقا في الصلوة فلا بد
من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا وجوها لترجيح النهي منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ ربما ترك الواجب [illegible]
او التعيين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء يقتضي تغليب
الحرمة على الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار وتحريم الاناءين المشتبهين ونحو ذلك وفيه ما [illegible] لم يظهر منه ان هذا الحكم [illegible]
لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله لدليل اخر مع ان الحرمة في الاناءين مقطوع بها بخلاف ما نحن فيه بل حكي [illegible] الاجتناب عن الغسالة واجب
وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة ولذلك ما دل من الاخبار على [illegible]
حرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح تطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان
الثاني ان ما عنونا به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر
كقوله صل ولا تتصرف في الدار المغصوبة فقد مر الثاني [illegible] جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك
عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن
لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل
متاخرينا بل هو الفقهاء وهو اقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص
المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور
بالخروج لا غير ولا [illegible] فيه فانه وان كان يلزم التكليف بما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف
يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا فوته اختيارا وان الاستطاعة لا تبقى ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع

مطلوبي ح

بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مأمورا به الا من حيث هو خروج بل لانه تخليص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا

من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الاشكال انما نشأ من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب وفي مقدمة الترك اعم من الخروج

وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه

عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الموجود لا من جهة التخصيص بوجه آخر لا بان يحمله غيره

على ظاهره ويخرجهم عن اختيار او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول ففيه انا لا نسلم ان الخروج حينئذ

مأمور به ومستدلين بانه هو المتعين للخروج للامر وان النهي بدليل يدل عليه فاقطع يقع المعصية عنه اذا اخرج باسرع طريق مما فيه من الشرعة وسلوك اقرب الطريق

وافعل خروجا ولا معصية فيه بايقاع المامور به الذي نهى عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية

فيه ولا القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به وفعل المنهي عنه

فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي لعله مسلوب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يقال على اصوله ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي ومن معنى

ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي حصل التكليف من قبيل التكليف الابتدائي والتنبيه على استحقاق العقاب بالطلب للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن

حصوله مع امتثال الامر ومراد المتكلم هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على

الفساد في العبادة والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات **الاولى** ان المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية

وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتيج الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب

من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فقصد

حصوله لا يبقى وجوب لامتثال لكونه توصليا فيسقط بالموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا

ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا

لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعوية المحللة على

المحرم وكذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او لحصوله من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك يترتب الآثار على الافعال

المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد في حد يرد جنه في حال الحيض وغير ذلك **الثانية** الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد

لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية

لان عدم الدليل دليل العدم ولا استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فان اراد من الاصل العموم ومطلق القاعدة

وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد باصالة جواز اعطاء ماله لغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك

لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الآثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد به ان ما تحقق صحته عن

فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة احد المعاملة

بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل لكونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لان الاصل في الذبح ان يكون ميتة بل الاصل

عدم التذكية وحرمته حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي ويدل

عليه الادلة المتينة القوية مصرح بها في الاخبار **الثالثة** محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعدما ورد من الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض

من جملتها قوله عليه السلام دع امر اخيك بالاحسن

فالصواب ان يقال بعد ما ورد النهي والا فهو تكرار

افراده

٣٧

افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى البعض عنه مثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام وان شرع

في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة وما الف دليل على عدم الاتيان وما ذكرنا يظهر ان ما تقدم

من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولا افراده القوم وافردناه بالذكر

وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما

يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او بوصفه الداخل او بوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود

والمراد بالمتعلق بنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض من الاوصاف كالزمان والمكان

وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال انا نرى ان ما تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصف

ويؤيده ما قيل ان عموم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب

معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل

الفعل مع قطع النظر عن الافراد لانه يلزم ان يرجع القيد عن نهيه اولا ومن ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل حال الحيض ان الصلوة الحاصلة

في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في الشيء المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكروه

في الاتي بعيد من جهة العقود من متعلقات المادة ثم نسلم عدم كونه قيد الموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فلا نسلم كون الفضة

علامة بان يكون المراد ان الحائض منهية عن الصلوة مادام حائضا فليس معناه انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال

الحيض عن الصلوة وتحصل ان المنهي عنه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالحكم متعلق بالصلوة والحائض منهية عنها وان ما وقع النهي

عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف فيه كما لا اساس كقطعه لا ام فيما هو في صوم العبادة والقمار فيما هو في صوم المعاملة فهو

خارج عن محل النزاع كما ذكرنا والمعاملة المنهي عنها بنفسها فمثل نكاح نكاح لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك وبظهور جهة

تقدم في صلوة الحائض والمنهي عنه لجزئه فمثل النهي عن قرائة العزايم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع

هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الآخر فطلاقه فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء يحتمل ان يكون لنفسه

ولجزئه ولشرطه الى آخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة حال جملة احوال الاقسام وكذلك الشرط والمنهي عنه لشرطه فاما بان يكون

بفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة او بيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه

لوصفه اللازم او المفارق او غيره من المحتملات مثل كون الستر غصبيا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد

في غير الضرورة والمنهي عنه لوصفه الداخل ففيه له وصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانهما لا ينفكان عن احديهما فالنهي عن كل منهما

نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر او صف فيه اللازم وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من

هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النحو وكل

النهي عن ذبح الذي وعن البيع المشتمل على الربا والمنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل الصلوة في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار

المغصوبة وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماته لكن الدار الاخر مكان

الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل مكتفيا بنفسه مثل ذلك الا انه يعلم

قبل ان اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من اثره وجودا او لا عدما فهو نهي عن وصف خارج فيه ولما نهي عن ذبح مال الغير وبيع

[illegible marginal notes]

العقد لبيع الحر وبيع ثلث الرتبن ولا في المدنية بمفارق الحد منه في الوجه فيكون انه صح لا يتعقب والنهي عن المعاملة مع الاجنبية واجرا صيغة البيع معها على القول
بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء فان قلنا بان النداء نهي عن تفويت الجمعة والاظهر من الفعل الاول ولا النداء شيء يفارق بغير تحد معها في الوجه فلا
النهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة ذكرناه للتطفل وقد تقدم الكلام في الاول منها مستقصى وكلام
القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مشوشة ومختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما نتوقف لذلك والافلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الادلة
الآتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا
في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من يصلي صلوة صحيحة درهما فهذه ان صلى ... بظن الطهارة اذا ظهر كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق
للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به في هذه الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما قيل انه مسقط للقضاء بالنسبة
الى هذا الامر اي الامر بالصلوة المظنونة الطهارة او ان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كل
التكليف المحتمل وتوجهه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة او تيقنها لا يؤثران في وحدة صورة الطهر بحسب النوع
وقد يجاب ان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة
بالفرض الجديد ايضا على المعنى المتنازع ... ووقت هذه الصلوة ايضا فهي مسقط للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي
نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقط للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم الا القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد بحسب زمان ظهور
الخلاف وعدمه فيصح في آن ويفسد في آن او يجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او كونه صحيحا والحكم عليه بالصحة في آن انكشف
الفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الامتثال الاخروي ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف
في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين
في تجويزه له فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يثبت بامر جديد لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين
هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء ما هو الاعم من الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ...
من اسقاط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المامور به بحيث يجب فعله ثانيا وثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا من جهة عدم حصول الامتثال
فيجب اعادته مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت بامر جديد بالقضاء خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك ولو من جهة
امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا او المراد من قولهم ما اسقط القضاء ما هو مسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض على التعريف بصلوة العيد
الصحيح ان اريد من اسقاط القضاء في الحد هو ما يثبت قضاؤه في الشريعة ولا في طرده لفساده ان اريد بما اسقط القضاء ما يسقط معه القضاء ...
لان ... من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج بآخر في الطلاق ونحو
ذلك وقد يوصف بها ... فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء والمتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوط
القضاء والبطلان فهو مقابل للصحة ويعلم تعريفه بالمقابلة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله
دون وصفه كالبيع الربوي فيصح ... مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ... في العبادات
بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم يوم عيد ... ولا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغير الاصطلاح اذا تمهد
ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر ... والاول عن بعضهم وهو مذهب
جمهور الفقهاء والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر المحققين وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما

[illegible marginal notes]

شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقوى القول الثالث لنا
ولالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس مامورا به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال ولا امر فلا امتثال
فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود هو الامر بالعام فيكفي موافقة العمومات كالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص
لكنها مامور بها بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء ... لا يتحقق الا مع فوت المامور به ...
الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مبحث اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يحيل العقل ذلك ولكن ما نع ان يقول ...
صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك على الكون فيها ... لا يدل اللغة عليه على خلافه ولم يثبت ...
حرام ... ولكن المتبادر في العرف ... من ذلك التخصيص يعني ان هذا الوجوب العام خارج عن ... هو الحكم لان المنهي عنه ...
الموصوف بما يقول الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فتخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا ولا النقض بالمعاملات بان
... قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ... ففيه ان منافاة الوجوب ...
للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر ... بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول
العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان التحريم ... لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام ولنا عدم الدلالة
على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي ليس الا هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقول لا تبع ... ولا تبع
الملاقيح ونحو ذلك ولكن لو بعت لعصيت ... ان التصريح بذلك قرينة على ... الظاهر من
النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة ... ولا منافاة لها ... لا يخفى
فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ... لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات
اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يقال ... ما كان مقتضى الصحة في جميع المعاملات منحصرا فيما ينافي التحريم فيدل على الفساد
فيه ... وتوضيحه ان المعاملات ما لم يجعله الشارع ... ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية
سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع فان كان تجويزه بلفظ ينافي التحريم ... والاباحة والوجوب ونحو ذلك
كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها ... وذلك يدل على الفساد ولان النهي
يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة
والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل الله واوفوا ... بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل ...
عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا ينافي التحريم فلا يدل
في قوله اذا نودي ... فلا ينافي وجوب ... في حال الحيض ونحو ذلك ... هذا انما يتم بناء على ما حققناه
من ... فهو فاسد والمفهوم التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غيرها كما ان المراد من النهي ... بان
انحصار المقتضي في البيع في مثل احل الله البيع ونحوه ... لا يكون المقتضي فيه منحصرا ... بالتجارة ... وكذلك سائر العقود ولا يكفي
التمسك باصالة ... فان قلت لما كان الامر في المعاملات ... قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض ...
بما موجب ... لان غاية الامر تعارض الاحتمالين ... بموجب الترجيح والاصل ...
الدليلين مع الامكان فيخصص ... عموم احل الله ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار ... بعد الافتراق وان كان

[illegible marginal notes]

حراما وقلنا لو كان عقد من العقود يكون مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل محل ذلك عند الفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة
حتى ادعي اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار بالنهي على الفساد وقال ذلك الاستدلال هو في الوقوع المذكور لا في كل موقع
وانت خبير بان اكثر ذلك الاستدلال في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال فالتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد في غيرهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد
الى دليل خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجة مع القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد
في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا وكحج في الجواب ان عمل البعض ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر
الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيهما
وان اصل المقابلة باطل لان الامر يقتضي الصحة لا جهة من الصحة والامتثال به وان يفيد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لا جهة في نقضه وتسليم التناقض
او حمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين اذ قد يشترك في لازم واحد سلمنا لكن
نقيض قولنا يقتضي الصحة قولنا لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة
مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء به وتواتره مع ان ذلك لا يستلزم كونه حقيقة شرعية فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد والظاهر
يفيد في موضع النهي واحتج ايضا بانه لو لم يفد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا
متساويتين تعارضتا وتساقطتا فيكون الفعل وعدمه سيان فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي راجحة فهو اولى بالامتناع لانه يفوت
من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد وكذا لو كانت مرجوحة فالصحة ممتنعة لمكان المصلحة بفوات قدر الرجحان
من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه
فترك الفعل او الراجح على فعله لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافات بينهما اصلا اذ رجحان الترك انما هو على الفعل ورجحان
الترتب انما هو على عدم الترتب وبيانه ان المصلحتين ثابتتان للترك وترتب الاثر بالذات وانه لا يعارض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم لان الحق
التبرئ وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على
انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد
ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشرع والا فمن نفس العقد ليس معصية ولا مخالفة لان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى لاجل
عمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وفي عدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد انه ليس العقد خاليا عن مقتضي الصحة وان كان
معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه من الوجوه
على ما حققناه وان في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج الثاني لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم
وهو مدلول التزامي للنهي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي
او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ليست شرعا فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر وقد ظهر
ما مر ولا القول الخامس فلم نقف على حجة له يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم **تذنيبات الاول** انهم اختلفوا في النهي عن الشيء لوصفه
فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف دون الموصوف فصوم يوم النحر لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بكليته مع الترتب والبيع به يسقط
الزيادة وان فيه واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف التخصيص وان كان العقل لا يحكم
وهنا ايضا رجع الكراهة الى الوصف في المنهي التنزيهية دون التحريمية لعله ادعى الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني ذكر بعضهم شرطا لكون

احد

٣٧

فى جهة فقدان الشرط مثلا بالفساد فيه من جهة النهي بدايته هو ان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار عوارضه في الشرط بان يكون منهيا عنه
او جزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي وبكون النهي الدال على الفساد في العبادة ايضا اذ قد يكون الشرط من غير العبادات
ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك لا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء ومما ذكرنا مسئلة اجتماع الامر
والنهي يظهر ان هذا الاشكال الذي في المنهي عنه لجزئه في الجملة فراجع وتامل ان ابا حنيفة وصاحبه قالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من
البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم
الطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر والحائض لا تصل يستلزم اطلاق القوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون الالفاظ
العبادات وما هو من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط اسام للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الالفاظ
والتعليل لكون ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه او لا منع كونها اساما للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض
مثلا بل المراد ان الحائض منهية عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض لا يتمكن من الصلوة الجامعة للشرائط اولا وثانيا لاستدعاء طلب الترك المقدور
ولاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الكف والايجاد فتقدر ربيتها فتعين الاول في النهي الدال على الفساد وقد يجاب على هذا
بمنع الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وكذلك صحيحة قبل ذلك الايام بالنظر اليها
وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم
منقوضة بصلوة الحائض وصوم يوم النحر اتفاقا لتخصيص الدليل القطعي ما ذكروه وحمل النهي الوارد في صلوة الحائض على النفي غلط لانه يجب الحمل على
الانفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف الظاهر لا دليل عليه **الباب الثاني** في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان الاول
في المحكم والمتشابه قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر
والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو عدم الرجحان المتشابه ودخل الحكم
العهدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا آخر هو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا
بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل لذلك بلفظ الاسد و
للمجمل بالقرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين
الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل النص بالجواد للنص باسماء السماء والارض ونحوهما في اوائل الكتاب بالاسد والغالط والفلوة بالنسبة الى اللغة والشرع
والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في حاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة كقوله ما في السموات وما في الارض وانما اعتبر قوله لغة قيدا لقولنا لم يحتمل
ويجوز ان يكون قيد للفعلين معا لا لجعله قيد للاخير اذ يفهم ان الاول فلا يدل بقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى منه في الحاشية لفظ
والاول بقوله ثم وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحمله على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف كما فعله في الكشاف مأول فظاهر كلام العهدي تخصيص هذا التقسيم بالدال
بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اوفق لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد
لا تفيد الا الظن وقد يجعله مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد يجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا
تحكم بحت اذ احتمال التجوز هو الذي يوجب الظنية في الدلالة وكون اللفظ ظاهرا او هو قائم جدا في السماء والارض كما لا يخفى وليس هذا التقسيم بالنظر
الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والآحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع
التركيبي وفي افهام المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رأيت اسدا بارادة الرجل الشجاع

ويعرف بأصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قوله وانظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة سطح الفوق والتحت لما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من بعض الاواخر ليس في محله ولعله غفل عن مراد الشيخ البهائي في تمثيله بقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض والفوق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يكون بالنسبة الى دلالة اللفظ فان اللفظ حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الدلالة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المعنى المجازي فينقطع باصالة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي من اللفظ فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد الشيخ البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ليس محل تأمل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على غير المخلوقين فيرجع الى باب عموم المجاز وان اراد مجموع الكلام فالتأمل فيه واضح ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون مقابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان ارادة هذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم اذ الغلط في الكلام لا يصدر من الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا لا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ كرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين الكوفيين واحتمال ارادة البصريين منهم ثابت في العام فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام بمعنى ان دلالته على الاشتقاقيين عليهم قطعي من جهة تصويرهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العام عليهم فان دلالته عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن

المقصد الثاني في المنطوق والمفهوم وهما مفهومان وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما صفتان للدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون حالة المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمراد من المدلول هو حكم او وصف فلا بد من جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الاول في الكتاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور او حالا من احواله ولا تفنن لكن المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما سيعرف **فالمنطوق** اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني وفي كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب غير الصريح والثاني غير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلاثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والاقلاب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لم يصح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في الملك فهما المدلول بدلالة الاقتضاء فاعلم ان الذي يظهر من تتبع الامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون من قبيل المقدر لم يكن لفظا فهو انما في قوله رايت اسدا يرمي على الشجاع وكذا لا يكون من باب المنطوق الصريح ولا بد من ذكر قسم اخر ليشمل سائر المجازات في المفرد كما لا يتوقف صدق الكلام

ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع كقوله كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا القسم هو المدلول بدلالة التنبيه والايماء في مقابل المنصوص العلة فيقدر الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفر ولا التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاوصاف مثل الاعرابية وكون المحل اهلا او غير ذلك بالنسبة الى القول بحذف الوقاعية ويبقى حرف الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء في اواخر الكتاب في باب القياس والثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على الظاهر كما في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال وهذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى لحن الخطاب وفحوى الكلام في بيانه اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والوصف والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء التفصيل ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل غير الصريح مفهوما ولعل وجهه كون مادة المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الاية فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يدفع ذلك باعتبار الحيثيات في الاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور فكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات **الاولى** ان لفظ الشرط يستعمل في اللغة والعرف في معان الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا واشترط واشترط عليه ويفهم من ذلك انما اراد به مجرد الالتزام والالزام ولو بمثل اليمين والنذر وفي القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه وفي كتب النحاة فيما يليه حرف الشرط او ما علق عليه جملة وجودا بمعنى الحكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العرف وفي مصطلح الاصوليين ويستلزم انتفاء الشرط انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجوده فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثل ان تخيط ثوبي وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد ومن مصاديق الثاني ان يخير به وان كان من قبيل الوصية وقد يسمى الوصية شرطا ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا وان كان هذا الانسان ناطقا فهو حيوان ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا وفي الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط في صحة الصرف وحلول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة المعاني ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة ولكن بعض الاوقات مثل شرط الحجام اذا استعمل المحاجم للحجامة في الشرط **الثانية** ان كلمة الشرطية ليس تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ليس مثل ايمان الكافر قد يكون سببا لنجاته فعدم التجنب وجوده معلق على وجود الكينونة وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارفهم فانهم يقولون ان هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى الاستدلال تقع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فهو اولى بان ناش عن خلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى في ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقف احد بذلك علة للعلم بانتفاء الاول

فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظ وثالثا ان الاصل عدم سبب آخر فاذا علم له سبب آخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب
لولا علي لهلك عمر وقول الكاسر ولولا زوجي وقبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا يستلزم رفع التالي على قاعدة اهل الميزان ومع سبق الاشكال في الملازمة
السبب والظاهر ان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول به النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها معلقا عليه حصول مضمون الجملة
لما هو محل النزاع بين الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط ونحو ذلك لا ان الواقع بعد ان واخواتها شرط اصولي
الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يق ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يق اذا غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا
كان ذلك الواقع بعدها شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو من الشرطية في نفسه فاي صار ان حدوث تلك البنية بغيره غير معناه وتعبيره
سبب على الظ فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسميها النحاة شرطية في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها
يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية
لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يق من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف وهو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق
الاسمية والحرفية كما يفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظ فلا يتم اذ قد تبين ان الظ من الجملة الشرطية على تقدير الحجية هو فهم
انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما بيناه ما كان وكيف يصير سببا للشرط الاصولي في صدق قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببا الا
للثانية والا لزم التناقض وان اريد به معنى اعم من ان يق المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر او توقف وجود الآخر عليه ليشمل السبب فيهم وان الجملة
ليفيد هذا المعنى فهذا وان كان له وجه بين لكنه لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرط الصدور والحكم عن
القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل اذا زالت الشمس فالزمان شتاء فانه قد لا يزال الشمس في الشتاء **الثالثة** في ان محل النزاع هو محل الواقعة عقيب ان واخواتها
انه لا فرق بين ادوات الشرط وبين ما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموافقة ابن بكير بالقصة الحجية مفهوم الخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثر الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها
يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه
لا الاكرام كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل وانما قيد مقام التعليق في الاكرام لا الحجية
اياك فليس على ما سيجيء وكذا ما ذكره بعضهم حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزم له فلو لم يستلزم العدم
خرج عن كونه شرطا ويؤذن به كلام غيره ايضا وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت
ان التبادر هو السببية ظاهرا لكان مدلول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط
والغفلة عن ان الشرط المصطلح في الاصول هو ما ذكرنا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكر كلها مجازات
للتبادر وغيره ولانه خير من الاشتراك فما يق من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما على خلاف الاصل فلابد ان يكون حقيقة في القدر
المشترك وهو ما علق عليه وجود الشيء فلا وجه له بعد وضوح التبادر في هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما
حصل الغفلة لبعض الفحول هناك لخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر فيه في العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه
ويتفرع عليه [illegible] فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حينئذ ورد هذا وقد استدلوا على حجية مفهوم الشرط
ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا فيجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا يحصر في
اعتبار هذه الفايدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفايدة الاخرى لا ينفي احتمالها مع ان الغالب وجود الفوايد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية

بالحجية ولا يناسب القول بالدلالات اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القايلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة فيها
باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا فيما دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد
من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول ولا اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمجرد ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فايدة اخرى
سوى ما ذكر فلابد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط لا يقتضي تاصيل اصل عليه مفهوم الشرط
بل هو يجري في جميع المواضع فانه انما يتم لو علم مقام الحكيم فايدة اخرى يوجب الخروج عن اللغوية وهو مم بل حقيقة انه يزول النزاع بين المنكر والمثبت في تحرير اللغوية
الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الموضع ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظ منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمله فايدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل
وما يق من ان الاستقراء يحكم بان كلما وجد لفظ لا يتصور له فايدة سوى فايدة معينة فهو موضوع له فهو مقبول على التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا
من اللفظ اما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر للشرط فايدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا
مساويا لها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوايد لا اذا احتمل فايدة اخرى ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية ولا العقلية كما هو صريح القولين
الخارجية في الطهارة المنكر ليس بحجية ولكن لا يصير قاعدة كلية لخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد العرف اثبات الظهور
من بين الفوايد مطلقا لانه اذا كان اظهر الفوايد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع ورجح النافون بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه ويتولى
منابه شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الآخر شرط في قبول شهادة وقد يتوقف انضمام امرأتين اليه فلا
تعلق الحكم بالشرط في انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظ هذا الاستدلال التسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به تمسك في نفي الحجية باحتمال التناوب
فلا يجد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا ينفي الاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الآيات والاخبار
فنقول فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر الاصل عدمه لا يق هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان موضع حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلول اللفظ
في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعيين
السببية في الظ وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لكان
باب الحقيقة منسدا وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل آخر او شاهد وجود سبب آخر كما في المثال المذكور فنقول الشرط او السبب احد المذكورات
كما ان الظ في الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في
العيني واحتج الخصم بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يق من ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن
الاكراه فقد تحصل الذهول عنها فهو مدفوع بانها لا تتحقق عند التنبه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فايدة سواها وهو
٣ متحقق هنا منشؤه الموارد انتهى ان اراد التحصن مع ما يتبع من الضعف والقصور فانه اولى بذلك والظاهر ان ما في هذا الجواب
لك ابقاء ويمكن ان يق ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيأتي
ان يق ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك ويق ان اللفظ
يقتضي ذلك ولكن مع القرينة الخارجية يا نعم ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لحملنا على عموم فالاجماع هو القرينة
ارادة ذلك او لان النكتة التي يمكن حمل الآية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل
مثل لا تقرأ اذا كنت جنبا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا

القيد اقول وجه هذا القيد ليظهر فوايده ولا تحمل لئن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الآية تأويل اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف
يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في الغنم السائمة زكوة وليّ الواجد يحل عقوبته وتعزيره او مقدرا كقوله لان
يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلئ شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج القبول بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط
من لزوم اللغوية في كلام الحكيم فلولا انه يفيد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب
وبان ابا عبيدة اللغوي فهم من قول النبي ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته ان ليّ غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان وقد اجاب عن الاول
بظهور منع فانه يلزم اللغوية لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج
السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او نحو ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان
ذلك اظهر الفوائد قيل بعينه ما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة
ما فاذا انتفت القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر متمنعا عن القول بمقتضاه فيها وما نظير ذلك الا تمسك بعضهم للاهمال
الصادرة عن ... في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله
في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا ولا ...
فهو ما يتراءى حجيته في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال خرج بتوضيح الوجهات وكذلك ذكر الوصف ... والا فقد يكون فائدة الوصف
تجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع عليه الامر بعكس ذلك
مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في افهامنا ايضا فيثبت ... فيبقى عدم الدلالة على المدعى والجواب عن الثاني فيظهر مما ذكر من المعارضة
مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاد منه في اللغة وكلام الاصوليين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحد الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر
واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا ولعل في المسئلة توقفا ودون ... الظاهر في النظر انه لا يخلو عن اشعار بما هو مشهور ان التعليق
بالوصف مشعر بالعلية لكن لا يجب ... عليه في الاصطلاح الاحتياج والادلة لا تنضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الا
الاحترازية في الحدود والرسوم ولا تنافي قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم
ولا من جهة حمل ... عليه كما نقله ... بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل على
المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد ... مع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال الا بالمؤمنة
التي ورد بها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان هنا فوايد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن
على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يخطر منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد
الشائعة تخطر الى الاذهان عند اطلاق اللفظ المطلق فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون
شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التنبيه بالولد ... وبهذا يظهر السر في عدم الزام الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في باب القيام
ايضا الا ترى انه لا يجوز التيمم لواجد الماء الممنوع عنه بزحام الجمعة عن الخروج مع ان الله اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وكيف يقولوا باشتراط
عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ... الى القسم
الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الصارفة على الارادة بخلاف ... ظهر قرينة على ارادة غيره فيحمل عليه الا ان حجية
انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم

بعضهم

بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او اذا لم يكن السوم
واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى حجية المفهوم من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم
مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في هذا الباب من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لظهور الثمرة والفائدة
في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان هيهنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة بخلاف المنكر فيحتاج وكونه موافقا للاصل
لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل لما سبق ذلك في محله فيه الاصل لا يعارض الدليل وكل من الدليلين يتعارضان ويحتاج في بقاء الحكم الى
الترجيح فان اتفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من لم يقل بالحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية
ويرجح المفهوم على المنطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ الغفلة هو منشأ التوهم اذ كما يتوهم مشتبه بالحكم في المخالف للاصل والموافق
والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة فيقتضي المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا
توهمان احدهما ما اشرنا اليه سابقا من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك ... ان لم يكرمك ... لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من
الحرمة انه ... اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله ع كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه
ان ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فيه وان كان مفهوم ... لازم الحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول من ان مفهوم
قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا الصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها
قول بعض ... انه كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ... لصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك ... ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة
كذلك هو بعض السائمة كذلك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه ليس كل ما لا يؤكل
يتوضأ من سؤره ويشرب منه بان هذا دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف واللغة على ان ذلك وانت خبير بان ذلك التوهم انما نشأ بان يكون اثبات الحكم
بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم رحمهم الله نعم ... بخلاف الموضوع وذلك
يتحقق بنقيضه ... والظاهر ان مرادهم من اطلاق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء
رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما ذكره الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق
فكل قدر ثبت ... القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القدر والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما يقال ان
الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو عدول عن التحقيق اذ فيه التوجه ... متعلقة بالجمع بلا فائدة وما يقال ان الفائدة تحصل في الجملة
فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك
لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي من سؤرها فنطق
في الكلام وانما اشترك لبعض الافراد لما لا يؤكل لحمه مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه الى وقت الحاجة فيه
انه لا يخطر بالاذهان في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سؤره الا الكلب مثلا وكذلك قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة
مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلزم تأخير البيان وغيره من ... فلا بد
للتقييد من فائدة او ... ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد ههنا لذلك لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن
مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو لا يثبت الا على التبادر ... او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة ولولاه لما تقدم وهو انما يقع لو لم يكن هنا فائدة اخرى
وما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة ... ان يكون ... صفة لبعض الغنم وبيانه لا للغنم فقط الخ

المذهب لطريقة اهل الشيخ فمفهومه ان ليس في البعض الآخر الذي هو المعرفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون المراد صفة
للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان في توجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الأخير لا السوم والنفي والاثبات
انما يرجعان الى القيد الأخير على التحقيق فمفهومه ان البعض الآخر من الغنم ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يجوز ويقبل وروده في كلام الشارع فانه التكليف
لمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد في العقل والعرف هو ما قاله الشيخ وصاحب العالم الا انه فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السور جزء المحكوم عليه وجعلنا
الموضوع نفس القضية المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلنا في الموضوع بان يرجع القيد الى كل فرد فرد من افراد السور فالاقرب ما اخترناه
مثلا انا نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال
سؤره فلا بد ان يتأمل في ان مفهوم كل على اي نحو يتوقف ثم سؤرا موافقا لأنهما وابهامهما بدرجة في الوصف والاظهر الثاني لان التبادر فيكون الوصف
قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الى العدد لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة او بل عن جنس
من الدلالات ثم استدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلا يتناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه يقتضي المعلوفة الغنم دون غيرها
غيرها وهذا استدلال ضعيف لا يرشد والاولى ما ذكرنا واحتج بعض الشافعية على الدلالة بان العموم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها
وفهم العلية الى ان يدل والاولى وهيهنا قانون يحتمل ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل
من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية
على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبله ولا نفي النهاية فيها خلاف آخر ذكره في مبحث معاني الى لا نهاية الغاية فلتقدم الكلام في تقدمه
على ما هو الغالب في قول الخفاف فيه على اقوال ثالثها دخول الغاية في ما قبلها ان كان من جنس ما بعدها كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا
فلا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والظاهر وليلة في ذلك عدم التمايز فيجب ادخالها من باب المقدمة لان في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الجنس
المتميزة في الخارج فلا تطرح ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاحتمالات وعدم الترجيح وكذا عدم
الدخول لانه الاظهر في ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك ولا يعقد كون الدخول موافقا للاصل بين المتبادر من اللفظ
عدم الدخول فيكون ذلك موضوعا من التعليق بكلمة الى وادخال المرفق في آية الوضوء فانما هو من دليل خارج لان الى بمعنى مع لان الحق
انه لاشتراك الغاية ولو بمعنى مع مجازا انما يصار الرجحة الدليل ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله
بانه لا يمكن القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين لعدم جواز وضع لفظ واحد لوجوده وعدمه لا اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والا جاز العجم
من الاشتراك ولا يجب التوقف في صورة الاشتراك وثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم لمعنيين وما قال فخر الدين من انه
لخلو الكلام عن الفائدة حينئذ بالتردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ففيه انه قد
يحصل الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء فتأمل في ذلك فانه يكفي في رجوع الطهر الى الوجوب لمقصد اوان فيه بعد افلح مع الاصل المسألة والحق
ما قلنا لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل انما هو وجوب الصيام الى الليل لا بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم جواز قبلها
المقاربة بعد حصول الطهر فتثبت الصيام بعد الليل انما وحرم المقاربة بعد حصول الطهر انما هو لان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فيكون كلام
مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا او لم يقل به احد وفيه فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا
المفهوم جزء المنطوق وان كان المراد ما يتحد عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في السكوت الى ما بعد الغاية
قلت ان المراد ارتكاب التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول الحكم بعده مسكوت عنه ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب

قال قلت انه لو كان خلاف المنطوق

بيانا فيه جزء وهو لا يتم كلا من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف نقول بانه لم يقل احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على
النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيجب صدورها من الحكيم وان اردت في ذلك مثلا
نقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يقع في العرف لتحديد المنازل ولا علم المعالم فيحد لها فيه
حد يحكم عليه ومن الكل مسافة يحدد ونهاية يلاحظان بالنسبة اليها ويجوزان بخصوصها فلا يرد ويجوز ولا يحصل فيه نقض على انك لا تتم
النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت سرائه الى السماء وكذا في قول الفقهاء اذا صام الى نصف النهار
ثم افطر ولا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على المقصد بخلاف مطلق الاستعمال الاعم من الحقيقة والاستعمال في
المجاز لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين في المعراج الذي لا يوجب تكذيب الكفار المعتمدين انما هو ذلك
الذي ذكر في الآية ولما لم يمكن اثبات هذه الدعوى بالحصول لم ينكر كما اخبرنا عن عزمهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق ولكن يحصل المعجزة بمجرد
ذلك فالمذكور ما يعد الا انما هو لمشترك نفيا هو اللفظ الدال ليكن المكلف التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام الى نصف النهار هو الا
المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم ولا اطلاق الصوم الحقيقي الى نصف النهار فمرفوع الحقيقة بمفهوم الغاية هنا حجة بمعنى المعجزة فيما له حقيقة
في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار فاذا كان بعد نصف النهار لا يدخله فيه ذلك فلا فائدة في الوجوب لعدم الاولى انما هو
الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه ولا تورث الاعتراض بمثل قول هنا ايضا شيء ثالث وهو ان المراد هو الآخر
والمثل للشرط شرط لا لخصوص ملاحظة ان ما بعد الغاية فيه يخالف ما قبله فينقطع الحكم عندها ولا عموم ذلك بمعنى ان ما بعد الليل
آخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول يخالفه او موافقا منقطع عنده الصوم ام لا ثم تدعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعدها مخالفا لما قبله اصح المنكر
لعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون
المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتأمل فيما ذكرنا قانون مفهوم الحصر حجة والمراد به ما ذكره جماعة من المحققين وهو ان يقدم الوصف
على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لاجل ذلك فرق بين الاد
تعيم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التأخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه ما قال السعد والفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد ان يأتي
دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل آخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه بالمفهوم او المنطوق
وثمرة هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات ومدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من الجملة وانما ان حكم المذكور في ابقائه بلا ريب
انه مفهوم على ما قرره الدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العلمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما
والثاني انه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل
يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فيجوز ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل
على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد كلا يتحد الكلي مع الواحد وذلك
لا حقيقة كما لو فرض انحصار الافراد في الخارج ولا ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج
الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحده بجنس مع هذا الفرد كما في قولك انت ما لا شيء وتوحد حقيقة فيه هو بعينه كما ذكره
الشيخ عبد القاهر في الجزالة التي فيها الله وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى ولئك هم المفلحون وهذا ابلغ الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في مثل
قولنا الامير زيد واحتج النافي بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم والجواب ما ذكر فيه منع وبانه لو كان الاصل مفيدا للحصر

العكس لتطرق التغير في معنى الكلام بسبب التقديم والتأخير مع عدم تطرق التغير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول لا الجواب عن الاول ان ما
ادعاه في القول بلا موجب كما صرح به العلامة المحشي ويظهر وجهه مما سبق واما الثاني فبالفرق بين صورة التقديم والتأخير فان الموضوع هو الذات
والموضوع والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا اوقع الوصف مسندا اليه
فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحدت الذاتان بسبب الحمل فيلزم الحصر اي حصر الامارة
في زيد وان اتفق قائما الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد الحصر وصفه بالامارة واذا اوقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو
لا يكون متصفا بالصفة غيرنا مثلا
عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده
في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع وان المحمول والموضوع موجودان بوجود
واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يتوهم من ان الحمل لو اقتضى الاتحاد لوجب القصر فيما نحن فيه لا يلزم ذلك في الخبر المنكر ايضا نحو زيد امير لان
فان المراد من الثاني هو مفهوم فرد لا مصداق كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق وهو المصداق هنا لا فرد
معين هو زيد او غير زيد والصفة كل ما يصح كما يصح له حمل الشيء على نفسه يصح على غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل
لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا الاتحاد مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا لا يفيد الحصر لانه لحمل على ذلك من
حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك الا ان الاستغراق فقط دون الجنس فان المقصود منه ان كان مجرد
صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر نحو زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد
الغير الذي هو اعلى من الحصر كما تراه الان واوات ربك ما ذكره المحقق الشريف في بعض حواشيه وظهر من جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر
من وجهين احدهما تقديم المتأخر بالطبع وان صار موضوعا الان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة وهو التعريف ولا الجواب — لسوال الثاني
عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في الصفة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر
ثم ان الكلام لا يختص بالموصوف باللام بل كلما يراد بالجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في قولك
لفظية
ضربت زيدا قائما حالتهما ان المقدمتان حاصلتان فيه دون صورة العكس فلا يجري ما قدمناه في الموصوف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديقي على طريق الاضافة
ثم قد ظهر لك مما قررنا تقدمه جنبيتي ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا كما في قوله الكرم التقوى والعلماء الشعراء
والكرم في العرب والائمة من قريش لما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل عربي كريما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انه في الحصر
القائم واثبات ذلك في غيره لا انحصاره والمراد به نوعه المذكور آخرا كقولك ان زيدا قائم وان المنحصر القائم الا انه في زيد في قصر الموصوف على الصفة
وانما العالم زيد العكس فالاشبه الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وهو يؤيد ذلك كله شيخ على اصالة عدم النقل ويدل عليه السيد
العلامة بمثل قوله عم انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه
بانه يقتضي التوقيف في المسند اليه كما في قوله الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة بالسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين ما
بانا وعدمه وان نقض بدلالة تعريف المسند اليه فيه ولا اقل من يعتمد على الدلالة تعريف المسند اليه على ذلك الا ويعتمد على دلالة انما مع كمال وضوحه وكيف
كان ففي لفظة هو لا لب وفي سائر الفوائد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معها نحو قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي فان الوجه في الحرية
للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض مهم وان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل فيه بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان
وان لم يكن لترض لقول بذلك مع بعض المتكلم
يكونا للاثبات ما بعدها ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات ما بعدها ونفي ما سواه او على العكس وعلى الثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انا
الغير ما بعد اثبات ما بعد كلمة المتقدم

لتأكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كقوله فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا يقع الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فدلت فه كلمة نفي واثبات معا
وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره والتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما وإلا كما يحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادته تعالى في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها
الى غير ذلك لا نذاره غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادته اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت عم في انهم لا غيرهم لا انحصارها — في كل زمان
الشقاقة في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز يخرج عن الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل
على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زايدة في كلامهم وقد عرفت الفرق
واختلف المثبتون فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم الله وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد
اشرنا اليه انفا ايضا واما ولا فلا خلاف في حجية مفهومهما الا اذا اوالظاهر ان الدلالة فيها بالمنطوق فلا وجه لجعلها من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية
في مفهوم اللقب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع
ونبوة نبينا واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وبقول
قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان اخته زانية او امه زانية ولذا وجب الحد عليه بهذا والجواب عن الاول ان تعين الفائدة في المخصص — عن م
وليس الاسم واللقب قيدا زايدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على الالحاق
التعريض فاما مفهوم العدد فقد ذهب المحققون الى عدم الحجية فلو قيل صم ثلثة ايام حرجب كان له اخر الامر كذا فلا يدل على عدم اراده صم خمسة نعم يحتاج
جوازه الى الرخصة من الشرع لان العبادة توقيفية تحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول ناف له واذا اصام الزايد خرج من باب عموم المفهوم فقد حرر الله
اي القيد بالتقسيم
وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزايد مثل المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز
ولذا اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يكفي الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولا ورد الامر بخمسة
آخر فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمه فلا بد من الترجيح ولا في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى فوق وما تحت
فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء كما ان فيقتصر على التوظيف وعدم قبول
الاثنين والجدا انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة الا ان الكر
والمباني الصلوات
ثم ان الاكثر ليس فيه لا يتنجس لان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقصانه عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك فيه وبالجملة الاعداد المعبرة في الشرع
قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يختلف فالتعداد عام والعام لا يدل على خاص وفيه يتوهم ان تحديد اقل الحيض بثلثة واكثره بعشرة انما
استفيد من مفهوم العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز النقص والزيادة لا لاقتصار على الاقل فيه ولا يكون فان تحديد الاقل لا يتم
الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا تحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال — العدد
الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالها هو الكلام في العدد ولا مفهوم للزمان والمكان فهو فيه لكنه وذهب الى حجيتهما جماعة
والظاهر انه احتج والجواب ما تقدم فان قلت اذا قيل صم في يوم كذا او مكان كذا فالوقت غير صحيح وكذا عن غير الوقت قلت لان التقييد
ا ثابتة

يعني العبيد وان الاقل والاكثر على كلا الاقل ولا الاكثر منها

فی یوم کذا وخالف الوکیل فالعقد غیر صحیح وکذا غیره من العقود قلت لأن التقیید فی الوکالة تابع للفظ ومختص بالقید لا من حیث المفهوم بل من حیث انحصار الاذن فی ذلک ولذلک لم یخالف من رد المفهوم فی اختصاص الوکالة والوقف ونحوهما بالقیود وصفا وشرطا وزمانا ومکانا وغیرها وصرح بما ذکرنا الشهید الثانی فی تمهید القواعد

الباب الثالث فی العموم والخصوص وفیه مقدمة ومقاصد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة علی استغراق اجزائه او جزئیاته کما عرفه شیخنا البهائی واحترز بقید الموضوع للدلالة عن المثنی والجمع المنکر واسماء العدد فانها لم یوضع للدلالة علی ذلک وان دل وقوله اجزائه او جزئیاته لادخال مثل الرجال علی کل واحد من المعنیین الآتیین من ارادة العموم المجموعی والافرادی وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ایضا عاما کما یشهد به صحة الاستثناء فالعام علی قسمین اما کلی لیشمل افراده او کل لیشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال فی کلامهم هو المعنی الاول ولذلک ذکروا ان دلالة العموم علی کل واحد من افراده دلالة تامة ویعبرون عنه بالکلی التفصیلی والکلی العددی والافرادی ولیست من باب الکل ای الهیئة الاجتماعیة المعبر عنه بالکل المجموعی ویظهر الثمرة فی النفی فلو کان الجمع المضاف فی قوله تعالی ولا تقتلوا اولادکم بمعنی کل المجموعی فلم یدل علی حرمة قتل البعض بخلاف المعنی الاول ونظیره ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسیجیء ان العموم قد یستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحکمة فی ذلک وهو ایضا لیس من العام المصطلح وان ترتب علیه احکامه

الفصل الاول فی العموم

قانون اختلفوا فی کون ما یدعی کونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشترکا بینه وبین الخصوص او حقیقة فی الخصوص فلنقدم الکلام فی الخلاف فی اصل الوضع والاظهر الاشهر کونها حقیقة فی العموم لنا التبادر فان اهل العرف یفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داری فله درهم ومتی جاء زید فاکرمه ونحو ذلک العموم فلو قال السید لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلک عقاب المولی وللاتفاق علی دلالة کلمة التوحید علیه وللاتفاق علی لزوم الحنث علی من حلف ان لا یضرب احدا بضرب واحد وان من ادعی ضرب جمل لو اردت تکذیبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب کلی لما ناقض الجزئیة فان السلب الجزئی لا یناقض الایجاب الجزئی ولقصة ابن الزبعری فانه لما سمع قوله تعالی انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جائه وقال یا محمد الیس عبد عیسی وموسی والملائکة ففهم دلیل العموم لانه من اهل اللسان واقره النبی علی ذلک جوابه حیث قال ما اجهلک بلسان قومک اما علمت ان ما لما لا یعقل فلم ینکر العموم وقرره واما استعمال کلمة ما فی ذوی العقول او اعم منهم کما فی قوله تعالی والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقیقة لنکتة وفی روایة اخری اجاب بان المراد عبادة الشیاطین التی امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالی الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون حجة القائلین بانها حقیقة فی الخصوص وجهان الاول ان

على اقوال وقيل بالتوقف ثم القايلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر

متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه التفهيم وبعض التقرير انه نفع ما اورد على الدليل بانه اثبات للمتيقن الارادة فالوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا محضا بالتواتر والآحاد او بانضمام العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع صيغ عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله في كل الموضوع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو لاخراج ما لولاه لدخل يحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان الجميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع البطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما تنشأ من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى اولا فعلى الثاني يلزم التخصص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب انا نمنع ان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او يمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من المعاني في غيره ثم ومصلحة اخرى فيه ثم ايضا مع انه ينقض بوضع النقيضين والضدين للفظ واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف لرفع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاوة كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل بعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية فما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما دار التسمية بالاسم معه في المعنى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل فالظاهر ان يفيد العلية فكان الواضع سميت هذه خمرا

لأنه

لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في سائر كليات التي يشير اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت صحة القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب المخصوص فان المجموع اذا وجد وجدت التسمية واذا انتفى انتفت فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذلك اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب عليه وكذلك اقسام المجازات وانواع العلايق ليس من باب اثبات القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتقاد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو لتمييز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل بالوضع كلما تهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة وانها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوزة بينهما من الواضع ونحو ذلك كالادب والذي يدل في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد يبلغ اليهم من الواضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يرجون له نقل الوضع او يظهر عليه من تداوله بمحاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الآخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن المعلوم ان الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصية الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما اشكاله في تعيين الخصوصية وطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع للمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي والمجازي فانها ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم دون الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع

من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلالة
انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر واما
احاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعي واما ظني كخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء يفي كون
هذه الهيئة الحاصلة منذ مستعملة في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع
واما خاصية العقل وكون الاول مستفيد المراد وامثالها فهي مع فرض تسليمها من العلل الموجودة للوضع التي يستدل
بوجودها على العلم بوجود العلم الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة
قيضيات قبالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقريره الكاشف عنه قبالا
للتواتر او اخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل
فرض التسليم بان الحمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقط لا يكون التكليف بالاباحة
قيل واورد عليه بالنهي في الواجب مطلقا ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر
الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق
القليل بالعدم والظن يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض
الى تخصيص مخصص طرو ايضا للعموم ويوهن التمسك بهذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج
مخصص عند المستدل ليس بظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما يصدق عليه مفهومه
من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام
العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض المخصص وبعد هذه التوهم لنشاء من لفظ وقد خص منه وتعيين
بنحو انما هو ذهاب الى مبنى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعي عمومها
في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كونه غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا
يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس
هو بنفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب له حقيقة وللناس مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في
الامر بان الله بكل شيء عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لما كان كاذبا بالتزوم التخصيص
في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز كما مر مرارا وبانه لو كان حقيقة في العموم او الخصوص لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما
متواتر او احاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التمييز بين الحقيقة والمجاز
لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه مرحجا بل قد يعلم بوجود امارات كما اشرنا وقد ذكرنا موجودة فيها وهي التبادر
كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في التواتر لاختلاف الدواعي الى الوقائع
وحجة التوقف عدم ظهور المأخذ وقد عرفته **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها

لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي
وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاقيه والكائن
الاظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان
فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا انه
من باب الاطلاق الجنسي كما سيجيء في المفرد المحلى باللام فالاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم
انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ثم وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او
بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل
مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم
الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطائه واحدا
بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموما اي عموما بدليا كما في المطلوب بخلاف كل
ومنها مهما واذما واين واني ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما ولما
اذا انفردت فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد
وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر يثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا كما عرفت والا فلا
عموم وسنذكر الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع
المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وينقح المطلب ليتضح ما هو الحق برسم مقدمات **الاولى** المراد بالمفرد هنا
اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة
والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع
قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر
تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك
الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط الشيء فيكون مطابقا للمسمى او الماهية
مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها اللواحق المختلفة بسبب
تعاور الالفاظ المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرهما من التغييرات لا بد ان
لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية
مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة
كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لا جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة
بسبب تعاور اللواحق بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه
في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى رجل الا معنى الماهية لا بشرط

لان الاسم لا يخرج عن الشئ من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شئ منها فلم لا نقول بان رجلا منونا مثلا
موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب ان يكون من الجمل
خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والمهية لا بشرط لانا نقول اولا ان
مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين وفي الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه
مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس
مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزعم تمام الاسم باحد المذكورات
وبيّن فيه ان تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فتقول
رجل جاءني لا امرأة انما يراد به بيان المهية وكتب اسد على وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا
حقيقة م — عن اللام والتنوين موضوع للمهية لا بشرط ويؤيده ما نقلناه سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية
عن اللام والتنوين حقيقة في المهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس و
للمهية لا بشرط شئ واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد
غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود
من الوضع التركيب لا يتم للمعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام ونحوهما من المتممات وانت خبير بان الحال
لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم ضبطه فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة ولئن تنزلت
احذ هذه في تعريف المنكر منه تنزلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك
ليس عن شبه يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين
قول م — بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا نظر من قال ان اسم الجنس موضوع للمهية المطلقة فقولنا رجل
في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة
بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة
المثال المتاخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد وفي الجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين و
رجل يعني لا امرأة وجاءني رجل او جاءني رجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط تبلا
ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة
لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيها ايضا واما الثاني فهو اسم جنس ممكن
التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك
الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة
الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح
ان جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة

واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة
من جرها فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي الاقسام المعرف باللام وهنا محل الكلام وتتميم المرام ان
رجلا منونا قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام
او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في احاد جميع الالفاظ وليس مسموعا عن العرب بل المرخص
فيه من العرب انما هو نوعهما ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بسبق
تقديم رخصة بعضها على بعض بان يقال ان رخص العرب اولا في الاستعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام
لسلب ذلك وارادة المهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا اجزاف واعتساف فالقول
بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد
من اثبات شئ خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن
اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب
انهم قالوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة لهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار
حضور فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر
الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط شئ وهو الاسم الخالي عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن
كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومثل قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة
الى نفس الطبيعة وتعيينها في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الامثلة لا التفات على جانب الفرد لا واحد
ولا اكثر واما اذا الحقه التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس
واذا الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام
فان اريد به الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهذا المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا
كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى
المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى افراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة
الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة احد معنى المشترك اللفظي ابقاء كما
احد الاحتمالين في الارجاع الى الاوامر الغالبة كما سنبينه ان شاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين المهية نو لتعريفها
الجنس وتعينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه
لم يرد كما في المثال ومثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد وكقولك الحيوان جنس والانسان
نوع ثم قد يراد بتلك المهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج
من دون تعيين لحصوله في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك

٢ ولعل الفرق بينها وبين غيرها فحينئذ تقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط م

٢ المذكور وكما في المعرفات م

٣ في الخارج من دون التعيين م

ارجل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها
في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس
وهو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه
ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة
المهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس
عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد
اذا بعد منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة
على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني والا
فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر
والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الا
ستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيما تم ان الفرق بين العهد
الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كلا
معنيي النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة وما من باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم
الجنس فقد وضع للمهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد يتم بعالمه معها معاملة المعارف
بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس
بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا
فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس
فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية لاختصاص الجنسية بالمفردات بل قد يحصل
في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقال في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة
غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فيه تصوير جميع الصور المتقدمة فيه
فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع الرجال العالم
ثم قد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكين ويراد به الما
هية بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر اقوم ال حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل
والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اريد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد
يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا
سبيلا ان قلنا يكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجاجيل وجمالات الى غير ذلك
واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان المعنى المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود هو

كالاحول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان مما يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد

فرق علم الجنس

قوله وما امرؤ اخال وسوف ادري اقوم ال حصن ام نساء ... والفتح ... القياس

مفهوم

جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف
المجموع فانه ليس من افراد اثنين ولكن من الرجال التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي
بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية تعرض الجمع كما ان الجمعية تعرض الجنس
ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس يعني ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية
ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا عنه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلى الله عليه وسلم بان المراد جنس الفعل
وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا به
قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا
يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون ايضا مجازا نعم
ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل
قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر الثانية
قد علمت ان الالفاظ للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لواحقها
واعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كما في الحقايق
والمجازات فيحصل الاشكال هنا ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين اعني هل انها حقيقة
وانها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق فقد يكون وضع الحقايق ايضا
نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف المهية وتعينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه
معنا حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال
ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم
المراد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال
اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام
ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة انهما ايضا من افراد تعريف الجنس ولسبب قيام القرينة
على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم
الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبيه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا
انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو المهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا لسبب التعريف
لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني او الكثرة في الاستغراق
انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر انه
المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو

المهية المراة من ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكرها وارادة فردمنه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له لان التوبة عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما في هذا رجل لا امراة وهو حقيقة
جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كا
الاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره
معه ولا ريب ان حال عدم ملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ للموضوع له وارادة معنى اخر منه
غير حمل اللفظ المعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فانه الموضع ٣
المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر
فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة
المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة
من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او
كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر
في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او
يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعينها يحتاج على القرينة والتبادر مما سنذكر سيما
عند ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف
باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع حدث بين المهملة التركيبية سنحققه انشاء الله ثم بقي الكلام
في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امراة وجاءني رجل لا امراة وجاءني رجل لا رجلان ونحو
ذلك اما نكرة حقيقة واما مجاز مشترك بينهما لفظا او معنا ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا
رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة فيما الاسم الجنس ويحتمل
ارادة نفس المهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم
الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد
من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد انسان فالانسان
قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن
لا التنكير ولا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان
منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا
والا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان
بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا فلو اريد كونهما موجودا واحدا
فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني

ان زيد

ان زيدا لا غير الانسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا
مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان
اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور
على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل ونحو ذلك فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد
شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام
على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودان بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطيف
قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس الشامل القليل والكثير للتثنية لشموله مختلفة
هو مادة اللفظ المجردة عن اللام والتنوين او اذا ادخل تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخل تنوين التنكير
فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كساير التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية
والجمع وغيرها ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه في ظرف
التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين لنسبة جزئية
هي قولنا هو رجل بالحمل المتعارفي والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في طرفه ولا في نسبته
كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بعلم الاطلاق فان الحيث المجاز لا غير مثل
معنى مجازي اللفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية عن الفرد ولا يستلزم انحصار الكلي في الفرد
بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق حمل المتعارفي وهو
لا ينافي تحقق الرجل في غير هذه الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه
والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في المهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا
يستلزم الحصر فما معنى قولك للغير في هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق
المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل لحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان الواضع
وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وعين من بين
الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب انه هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى
في معنى اخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارفي فان اسدا في قولنا رايت اسدا
يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ
في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارفي اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع يعني
ان زيدا يشبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد
الموضوع لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد مجاز في هذا التركيب من
حيث اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان

من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الأخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث
انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الأخير بعد جعل الأسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم
يوجد الحمل المتعارف للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع
ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يحمل الأسد عليه لا
انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان
من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل
في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث
اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات غيث لا بمعنى فرد من افراد الغيث
الحقيقي بل هو هو نعم لما اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة
من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد
ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص يعني الكلي
في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا
اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه حقيقة كما بينا لان المجاز لابد فيه من الحمل الذاتي ولما
اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يكفي فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بما
هو معنى في فرد اخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل
انما هو بالانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف حمل
المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه
ومن التأمل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء
كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المتوهم هنا ادعوه الى ان يقول لا يتم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا
لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية
ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات
وكلا هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص فعلى هذا فقد
اللام التي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك
وذلك لان اللام للاشارة الى شيء متصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة
او الحمل المتعارف كالعهد الخارجي وايا ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك
كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام في كون
لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق

وغيرها

وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيصح الحمل واما اذا اشير الى نفس الجنس فلا
ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المرآة في الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة
فرد ما وبعبارة اخرى المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد
وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المرآة عن ملاحظة
الافراد عموما وخصوصا فاطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية
المرآة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي
تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي على فرده فيصير اللام ملغاة فان
اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد
ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المرآة في حال الملاحظة
للافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى بل هذا في اصل المادة تقريب انما ايضا موضوعة
للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه مجاز وما ذكرناه من كونها
حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة
على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما
مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق
الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني
هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك
الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة و
وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس مرادا جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض
فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد
ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انما حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه
من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين
ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن
الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصل في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف
على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئني
برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق
طلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ما واما مثل جاءني
رجل فانه ان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان اريد

والافراد ولذلك مثلوا له بقوله الرجل خير من المرأة وانحصر استعمالها في حال ملاحظة الافراد

الجائي هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجود في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا
انه حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة هذا كله فالعجب من هولاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن
حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول والحلم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو
توهم فاسد لان هذا ليس محل ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد
الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي
لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما اتي
انهم راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما للماهية من حسن او قبح او حل او حرمة
ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلاة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير
كذا او اللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب
تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئ باللحم وغير ذلك وفي هذه الامثلة تدل الامر على
ايجاد الماهية في ضمن الفرد فالاتيان بفرد منها دلالة تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا
لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم الى
المشتري من دون التفات الى فرد لكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو غير المعرف
بلام الجنس ولم يرد من اللفظ بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلق فظنوا ان هذا المعنى الذي هو
مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هولاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل
في فرد ما لا ان العقل يحكم بتعلقه بوجود ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد قال
المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن
وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح
في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر بانه انما
اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر والحاصل ان اللام الجنس المعرف باللام
اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدق الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه
علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثل النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو
الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام
الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة احقيقة هو ام مجاز
قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى اخر ما قال وسنتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا
ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان
المجترئ والا لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولك رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا

واحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقته ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة صح صح

نقل

نقل عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت
انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال
القائل اكرمت زيدا او اطعمته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى
الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة و
الحاصل اني اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز
وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل الى من قال الحق كيف يجري على مخالفة ائمة
الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس
ذلك امرا مقصورا على النقل بل يعتبر بالفكر والاجتهاد مدخلية وتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض
على دعوى الحقيقة في القول به ايضا عن غيره مضافا الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان
مثل ادخل السوق واشتر اللحم او ان الانسان لفي خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان
فردا ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق
للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق
يطلق على ما هو غير مقصود بالذات وهو بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من
الدلالة التبعية فلا ريب ان رجلا في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذا اطلق
اسدا ورجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما نذكره في باب الاستعارة وان ارادوا انه
واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز
لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا
مناسبة الكلي في الفرد ما علاقة لربح الكلام في بيان مطلب من فن ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك
بين الوجوب والندب وهو طلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز
والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل
منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما رد به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية
لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها
بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسناد بين احدهما الاسناد
الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره
عنه ووضعها بالنسبة اليها وضع حرفي وللمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية
الصادرة من المتكلم فعلى هذا ان الموضوع لكل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا
استعمل الصيغة في المواد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لانه من قبيل استعمال العام في فرده

بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة فى تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص
وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال
لعمرو اضرب او لبكر او قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها مستعمل فيما وضع له فكذلك الهيئة الطارية للنسبة فى هذه
المواضع من الوجوب او الندب او الطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال
للعام فى الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فمعنى هذا القول انا قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب
الحتمى الايجابى بعد تصور ذلك المفهوم الكلى حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل فى مورد خاص
لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل فى نفس ما وضع له وهكذا فى الندب وهكذا فى الطلب الراجح
ولا فرق فالمستدل فى هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب
والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده ايضا الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون
قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلق لا يوجد فى نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان
الامر انما يتشخص ويتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل
فى الوجوب او الندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الذى بين
الامرين فيصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار فى الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل
اراد ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغة فى القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعنى الطلب الراجح الخالى عن ملاحظة
الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما ايضا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط
ايضا فعليك بالتأمل فى موارد اطلاق الكلى وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك
الى صراط مستقيم **الرابعة** مقتضى ماذكرنا من التفريق فى الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة
الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف باللام الجنسى واريد منه الاستغراق لابد ان يراد منه استغراق الجميع مما يصدق
عليه مدخوله فيكون عمومه شمل الجماعات فيكون معنى جاءنى الرجال جاءنى كل جماعة من جميع الرجال واورد عليه
بان ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم يجئه رجل او رجلان وبرذبان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما من جاء
او بعضهم يصير ايضا جمعا آخر فيهم يصدق على كل جمع من المجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى
لا ينافى خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جاءنى جمع من الرجال باعتبار مجئ فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة
ذلك يستلزم تكرارا فى مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة
والخمسة وما فوقها فيندرج فيه ايضا فى ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا فى الجمع
المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك
ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض
بقوله تعالى وكل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وثانيا ان الحزب

والائمة

والامة فى الآيات قد اعتبرت متعددة ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم على حدة وهكذا فى
الائمة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم
وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء لابد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة مرارا
متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لابد ان يكون الحكم ثابتا فى نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع
انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلثة فى الحكم باعتبارات فلا دليل على انه يجوز
ان نشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما
يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالته الاصلية من اعتبار
الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك
فيصح ان يقول للرجال عندى درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا فى استحقاق درهم واحد ولا يثبت به لكل واحد
منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا فى افادته العموم ولا
يضر فى ذلك ماذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادى لا المجموعى
فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى
الذى كان يقتضيه الاصل المذكور فى المقدمات من ارادة الجنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فا
الدليل قائم على كونه حقيقة فى العموم فيكون فى غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الا
لاجمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر
الى ظاهر اللفظ مطلقا فى كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلى بسبب امكان ان يكون موردا للا
الاستثناء كما لا يخفى واما دلالته بجواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الا
صوليين ومن فروع المسئلة ما لو اوصى للفقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا والا فان امكن
فيصرف الى ثلثة فصاعدا لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم
وفيه نحو من وطريقة تشبيهم الجنس المعرف باللام الى اقسام يقتضى القول بكونه حقيقة فى الجميع لكن
لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلى فى الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالا
اللفظى واما القايل بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة فى الاستغراق ولعله يدعى وضع الهيئة
التركيبية للاستغراق والاظهر عندى كونه حقيقة فى الجنس للتبادر فى الخالى عن قرينة العهد والا
ولان مدخوله موضوع للماهية لا بشرط اذا خلى عن التنوين واللام واللام موضوع للاشارة والتعيين
فمن يدعى الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الاصل لا يرجع الى اعتبار الوضع الافرادى فى كل
واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية فى مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التركيب
فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة فى انواع

العقل

الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام
حقيقة في الطبيعة لا بشرط اصل والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر
نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما متواطئا او بكونه احد المعاني
المشتركة في اللفظ الزاما بان يكون حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجازية من الاشتراك وبقي الكلام
مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله ان شاء الله تعالى ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح
العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة العهد والعموم ايضا لقبح جاءني الرجل الا البصري او اكرم الرجل الا
السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل كلهم فضعيف لان
عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله
مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب
عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم
الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الا
ستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة
استعمال اللفظ في الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يرى في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا يجال
لانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة ارادة التعريف على
الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته
العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها والدليل لا يفيد
الا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او اطلاق الكلي على الفرد
وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لا يلزم ما اخترنا
من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن
شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما يصير متعلقا للاحكام باعتبار
وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها يصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما علم
ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون
معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه
انه متمكن منها كما اشرنا في محله ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم
حصول الامتثال بالفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يكون
الطبيعة في ضمنها واما مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد من
لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا آخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى

كلام

في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا اولوية لارادة فرد ما لزوم
الافراد بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد
المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الا
ثم ان الشهيد الثاني قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حمل على
العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه
يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العهد العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم
لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه والا فيتقيد ومنها
الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق فانه على العكس اولى بعد الاعتبار
عما بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة يقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة
لا يقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد يقتضي الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا
جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود منه لمناطقين وامثاله في احكام الشرع كثيرة
مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في الشرب
لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين
وقد تقتضي الحمل على العموم مع ان فيما يقتضي الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما
العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود الذهني فلا يوافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية
للتنكير وان حمل على التعيين في كلامه على الاعم من الذهني فيجعل ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد يقتضي
الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله لان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا تقتضي ما ذكره
الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بارادته منه لان المتكلم استعمل اللفظ في العهد والا
ان يقع موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس
والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وح يرد عليه انه
يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد حينئذ نعم لو اريد بالجنس
ما يستلزم العموم كما بينا سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه
قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد والظن فيكون
معينة لاحد المعاني المشتركة فح لا يبقى احتمال لارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك
باصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويصححه فهو ليس الا جعل المقام قابلا
للاحتمال ومحققا للاحتمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة ومجرد صلاحية ارادة احد المعاني
من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان ما يليق بالمقام وحفظ الكلام في هذا المرام هو ما نعلق

بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثاني في الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معتبرة للارادة لا مجوزة وبني عليه مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور واذا لم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال واما تعيين التعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والتحقيق فيما اذا الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى وبنى على اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بهجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة ومن بين سائر المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه والمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحققا حصولها على اي تقدير فتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس بترجيح المجاز للمشهور او احد معنيي المشترك لسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ على اي تقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله معيار الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معاني المشترك اللفظي كما اشرنا اليه امكانه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فايدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وحينئذ يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري **قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي بحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لآحاد الجماعة ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج الى دليل فالدلالة اللفظية مفقودة معقودة فانها منحصرة في الثلاث وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد قطعا احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم تتبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني

يمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك عن جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه مثل جاءني رجال ولي عليه دراهم و الثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اقيموا نوافل والرابعة جعله متعلقا للمأمور به مثل اعط ثلث مالي رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد اما القسم الاول فالمراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا تقصد الا اسناد الفعل اليه في الضعف فالمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب كما في جانب قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا تقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة وما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي يفيد من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلث رجال وثبوت ثلث دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلو بين معها اشخاصها بصيغة خاصة بها او عمها فلا ينافي الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم المتعين الآن ويرجع ذلك المثال الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يقع الاجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثاله بيان حكم تشخص البيع ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافاة بالحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فاوجب حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يتنزل كلام المستدل و المجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله احل الله البيع لا يعقل له فايدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد مثل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة يقتضي الحمل على العموم وان كان المتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتمل الحمل على العموم ايضا بل يحصل الامتثال باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي فكما ان قولك جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يتحقق الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن للمراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع

اذا دار الامر بين القلة والكثرة وان كان مقتضى القاعدة الحمل على الكثرة ... الزايد ... الكثرة فتدبر

المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاولى لا بد
ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال
بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف
ان اللفظ ظاهر في اي المعنيين والظ في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية
واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة
التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان لمجال ثم ان ما ذكرنا من الحكمة يقتضي الحمل على العموم
يحتاج انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة
الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل
على العموم ثم ان كلام المجيب ظ في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان
الامر الدال على التخيير في ايجاده الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول
القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يجعله من باب وجاء
رجل من اقصى المدينة حتى في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد ثم ان الظ
مراد الجبائي الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انه احد معانيها
فعلى هذا يصح منع عمومه الافرادي والجمعي كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في
الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون
خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه
المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول
بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على المذهب الجبائي ايضا فان
حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فاتضح من ذلك انه لا نزاع
في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا فتامل **وتذنيب**
الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم
جوازه مطلقا الا في الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما
انه لا نزاع في نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا
تبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين وصحة نفي ذلك وعنهم للتميز بين التثنية
والجمع عندهم وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى
فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة
على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع هو الدال على الحكم لا الآية

سلمنا لكنه بقرينة لا مفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى
وهرون وفيه منع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون
وبقوله الاثنان فما فوقهما جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه فالمقصود بيان
الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه يعني مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر
من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقهما وكذا لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام فالظ
انهما ايضا محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق
في الاثنين ايضا حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة فقيل
بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لاء الكائنة لنفي الجنس وكذا
فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وبتا ومدخولة لمن ولا فرق
بين كون كون النكرة هؤلاء الم اولى اوغيرها واما الثاني فهو اذا ما وقعت بعد ليس وما ولاء المشبهتين بليس
وقد خالف في ضبطه بعضهم والحق انه ظاهرة في العموم في الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما
من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم
كما لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل
رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة او العددية المعينة اوهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج من الظاهر
كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب
عن كل فرد وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظ انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك
وان الحكم في الظهورية والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه
في افراد المجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام بمعنى الجمعية ولذلك يجوز ان
لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظ ان النكرة في سياق
الاستفهام ايضا مثلهما في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في
سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها
المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما
اولى من الآخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة وعمومه من هذه الجهة كما في
في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فقد يدل على العموم بالنظر
الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق
رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار
ما بين من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان الاكتفاء بما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه وكذلك

يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف
العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذا ان
الوقوع في معرض الامتثال والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد عنه العموم وليس من جهة دلالة اللفظ
بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في
طلاقات عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة
واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الآن بعضهم صرحوا بعدم دخول الفرد النادر كما نقل في تمهيد
وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فنقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة و
في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيتوقف
فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا ينفك عن واحد من افرادها
الآن بل لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتامل كيلا يتوهم ان
رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقا للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق
والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء
فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح
بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط
الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على
واحد بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تحقيق تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل
اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق من ان المراد من المطلق هو الماهية لا
بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد بالاسد في
قوله الشم اسد على وفي الحرب نعامة او رجل في مثل جائني رجل وامرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه
جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان
تدريجي الحصول فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه
في الواجب التخييري ومسألة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مما يدل عليه اللفظ بل يستفيد من خارج او
ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة
بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه لا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق
رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر و
والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته من
الامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة و

بعض

يبقى بعد مطلقا وغير لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان
للطبيعة بعد مطلقا بالنسبة الى ساير القيود وهكذا مرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة
الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلق
بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك
واغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد
يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل اثنين اثنين وخروج فرد منه عن محض الاثنين يعتبر منضما الى واحد
من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في
الدار اذا وجد فيها واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم المجموعي
على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا ينفاوت باعتبار
الخصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع
المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الاحاد كما في لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه
لو سلمنا عدم الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا ظاهر
في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات شتى العموم كالمفرد
بالنسبة الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد او الاثنين فالمفرد اظهر
والجمع الموصوف لامرية فيه واضح معاً لقلة الاحتمالات في المفرد وكثرتها في الجمع باحتمال ارادة العموم المجموعي
والمجموعي ايضا **قانون** ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما اخر ربما
ظاهر فهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال
والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال
بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت ذات محتملة
ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسؤل يعلم
بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في
بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف
اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك
الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاغراء
وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فكذلك ايضا لاصالة عدم العلم فان علوم غير المعصوم
حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا باليقين مثله

ودلالة الاخبار الصحيحة ومايق ان ثبوت علم نفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو ينافي قولنا لا شيء من العلم
بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم لشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية
الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى
القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله ومايق ان القضية الجزئية
متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل
عن يقين اخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية
الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بها
القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان
كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته ولو كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل
بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي تقدير يكون انما السبب عن شيء يقيني فان شرع
ذلك لا يوجب مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القايل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما
ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلط فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير
المعلوم من اجل الاستصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من
المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو ممنوع فيما نحن فيه ثم اذا لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم حاله من السؤال
وما يليه المعصوم ع واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن لفرد ظهور منصرف
اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه
الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام
مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثالثة فهو انه اما نقل فعل المعصوم ع سواء علم جهة الفعل كالوجوب
ما لا عن بن مسلم لشاهد وعيني او لم يعلم كالوضوء المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت
بدليل من خارج او نقل في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم
من دون سبق سؤال ومما هذه يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة للاقتصار في
المادة المخصوصة فيصير في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله ع في جواب
الاعرابي كفر حيث سأله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلية كما اشرنا في باب
المفهوم وسيجيء في باب القياس ولذلك للقاعد بين مثالين الاولى امرأة سألت عنه عن الحج عن
امها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل وصيت ام لا والثانية حديث ابي بكر لما ركع ومشى الى
حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي وان
كان كثيرا اذا احتمل ان يكون مشيه بخطوة قليلة فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة قانون المعروف

حكم ٣

موهبر

٥٨

من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك
لا يعم من تاخر عن زمن الخطاب بل هو مختص عن بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب
الاخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشعرية
بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير
معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه
فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب
مع انه لا معنى له لا يدفع الالتزام بحدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا
وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يحسن تكليف الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم
اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ
موضوعة للحاضر بحكم تنصيص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفوف من الموجود
والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا
وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فهم لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من
المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت
اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا محصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك
يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل
باتيان المطلوب اذا وجدوا وان ذلك نهي من قبيل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تقدير
تسليم جواز ذلك او ان المراد من التعليق هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم
بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التعليق
وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جايز ايضا على ما حققناه
سابقا وما يتوهم دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرايط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى
احاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في الحقيقي
والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا يتعلق بفاقدي الشرايط قطعا كما حققنا
سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلذلك
نقيد ان الخطابات المطلقة لا يتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال
وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو
الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلا يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرايط الثابتة سواء ذكر قارن م
الشرط لا صل الخطاب او ثبت من دليل خارج فيثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في اللفظ

المتنسبين بدل

المتنازع فيها ماذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثانى فعدم لان
المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك فى اصل التكليف مع كون الرسول صلى الله عليه وآله مبعوثا الى الكافة لا
يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب
المكاتبة والمراسلة الى النائى كما يجوز الخطاب فى الكتاب لا وجه له لان الكلام فى المكاتبة والمراسلة بعينه
ماذكرنا لانها لا يصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقى والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا
العمل على ما اشتمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفى ولابد
ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع كونه على سبيل المجاز فما الذى يثبت التكاليف للمعدومين حين
وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله ورسوله صلى الله عليه وآله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر
رسوله وخلفاؤه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد فى خطاب
المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل
انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم فى الحكم قلت
بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة فى ذلك المدعاة فيها التواتر من غير واحد فان
قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك
اشتراكهم فى التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل
آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة فى ذلك فاى ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة فى الاعم او مجازا فى
خطاب المشافه من الموجود المعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر
الثمرة فى فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بالظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فاذا قلنا بتوجه
الخطاب للمعدومين فلابد لهم ان يتبينوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح
زمن الخطاب بل ولا يجوز ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين
التحرى والاجتهاد فى تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل
عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك
وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين فى الشرايع والاحكام
قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلاة الجمعة مثلا على
الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبى صلى الله عليه وآله او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين
لذلك لاختلافهم فى الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين
فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يكفى الاستدلال باطلاق الآية على نفى اشتراط حضور الامام او
نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للامام العادل او نائبه فلا يمكن التعدى الى

الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم فى الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد فى الصنف لا يحده فلم
ولا يحيط ببيانه قلم واحتمال مدخليته كونهم فى عصر النبى صلى الله عليه وآله او انهم كانوا يصلون خلفه وامثال ذلك
فى الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه
المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان
او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره فيقول لو اوجب دعى القول با
اشتراط السلطان او نائبه باطلاق الآية واستدل به على بطلان الاشتراط او وجه عدم التقييد والا
بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الآية مورد الغالب هو حصول الشرط لهم
فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم
الاستدلال باطلاق الآية فى دفع الاشتراط للزوم القبح بارادة المطلق وارادة المشروط واما
ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا ادعاء الاجماع فى كل
واحد واحد من المسائل للعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين
المسلم لبيان امر وجودى هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان
الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق
المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص فى كل
واقعة واقعة مجازفة والواجب المطلق للمشروط بالنسبة الى واجد الشرط ومتقيد بالنسبة الى الفاقد
ولا مدخلية فى ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب
بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد فى زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو
فرض فى زمان النبى صلى الله عليه وآله اسر جماعة من المسلمين بغتة فى ايدى الكفار واذهابهم الى بلاد الكفار من
دون رخصة ايام فى صلاة الجمعة فلا ريب انه يجب على من ادركها اقامة الصلاة فالكلام الى
ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور
ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو فى اثبات
الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمة النبى صلى الله عليه وآله ومصلين خلفهم مثلا
كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك فى غير ما نحن فيه ومع تسليم الشرط فلا فرق
بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا يعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع
عدمه ولكن وقع النزاع فى ثبوت الشرط واذا استدل النافى للشرط على المثبت باطلاق الآية فيمكنه
دعوى ان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا

ومشروطا

وقد يحصل الشرط بنفسه زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من حيث زمان الحضور صح صح

لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان عليه السلام اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه ... صح

لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بالظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط
من كون ذلك مط والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع ذلك على ما ادعاه لا لاثبات الاشتراط
من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك
اخرا فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة الى
فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعلموا على مقتضى الخطاب
وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لم يكن كك وبالجملة ما صدر مرادهم من ذكر هذه الثمرة بعد تقرير الاشتراط
اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة
مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من
المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما الى
المعدومين الفاقدين لذلك فلا اجماع على مشاركتهم فح يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين في
القول به يثبت الوجوب عليهم ايض من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية ويدعيه ان المعيار
في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام
هم واجدون للصلوة خلف النبي ص او من ينصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بمسافرتهم او
ممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبي ص او غير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فهم
مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين
منهم ايض لاجل العموم فلا بد ان يثمر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم
ايض لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات
التعلق بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه
للموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايض ولو فرض لك دفع
توهم تفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك في تقدير
صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم ع انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم على
كون الخطاب متعلقا بالمعدومين ومن يدعي ان العموم لما كان غير مقيد بواجدان الاذن وهو شامل
للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لان الخطاب لما كان بالمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط
الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه
ومغايرتهما في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقهما فقد عرفت فيه التخلف
وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم ايض
بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايض بالدليل فان الدليل

ان كان

ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيئا اخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرجح
من الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين
وللمعدومين معا وصنف المعدوم في جنب الموجودين في هذه الخزانة واحتج المخالف بان رسول الله الى الغائبين
هو رسول الى الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الا
عصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الان من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب
عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد تبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو
اريد ما يعم الموجودين بان اخبر المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه
الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني
منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم واختلف فيه وبعد ثبوت
اصل الحكم في الجملة فيعرفون ثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة و
نظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتحاصين في انفعال الماء القليل لا يجوز التوضؤ به
للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجيس القربة بموت الجرذ فيها الحكمة لا يزد احدهما على
الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة على الدم والبول ولا يجوز التوضؤ عدم الشرب وكذا
لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الاخر انما
يكون عن جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتقاد او غير ذلك وذلك لا ثمانتهما ان عدم الفرق
بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفي الحكم للعموم وشموله ولعل
التامل في هذه النظاير يدفع استبعاد بعض المتاخرين عدم ذكر مستند الاشتراك حتى الاستدلال
بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم
البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعى ان الشراكة بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي
لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من النص والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ايض
في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام
الا ما اخرجه الدليل بل الظ ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في
الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من
جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين شرطا لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان
الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق ع في رواية
ابن ابي عمير والنهدي في الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة
او حادث يكون والاولون والاخرون ايض في منع الحادث شركاء والفرايض عليهم واحدة ليسئل الاخرون

لكن الى زمن مطلق بالنسبة الى الغائبين منهم ...
بملاقات النجاسة وعدمه اذا ورد احدهما على الاخر مع رواية تدل على هذه في بعض الاخبار كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل صح صح

فيما جهل اصل الحكم

عن اداء الفرايض كالسبل الاولون للحديث ومما يوضح ماذكرناه ان العلماء يستدلون فى جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايها مثل وافعل ونحو ذلك ولا ريب فى عدم شمولها فالمقصود انما اثبات نفس الحكم واحتج بعضهم بالروايات الواردة فى ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت فى جماعة لشاؤا بعد النبى وما ورد فى ان كثيرا منها وردت فى الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو فى الظاهر مع انه قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا يبعد التبليغ فى الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من الائك رب اكذب بعد قراءة فباى الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبى وكذلك فى الاية الثانية مع ان غير المكذبين مامورون بذلك ايضا والمكذبون لا يقولون وكذا احتجاجه بمثل قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ ولعدم انحصار الانذار فى الخطاب كما ولذلك بقوله فليبلغ الشاهد الغايب بل هو على خلاف مراده اول وههنا كلمات واهية واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكى منها الاستدلال بقول المصنفين فى كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد به الايماء بل هو نصب علامة للاغلاق والاغلاق كنصب الاميال للفراسخ وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ومكانة الكتاب والمبلغون واحد ابعد واحد مقام المتكلم بها فهم مخاطبون بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب مع انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبى الى الوجود اللفظى ومنه الى المعنى فى حين هو قارى متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى فى كل زمان بالنسبة الى اهله وكان فى زمان النبى بالنسبة الى اهله وكان فى زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع الحد ومن لانتفاء اجل المنتهى فكذا فى الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى فلم يبق الا التبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله فى حيث هو قارى متكلم نعم متكلم لكنه حاك لمخاطبة المتقدم لانه مخاطب بكسر الطاء **تنبيهان الاول** الاول قيل لشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين ولو كانوا غائبين عن مجلس الوحى لان الخطاب عن الله تعالى لا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لما فسر فى الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل فى مجلس الوحى كان قرينة لارادة ذلك خافية عن الغائبين فخاطبهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اى تقدير فيختص بالمكلفين

فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم **الثانى** الصيغ المفردة كافعل وافعلى وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المراة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك وهو الاجماع على الاشتراك فى غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوها بالمراة واحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوها بالرجل واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيهما الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر فى الصلاة الجهرية انما يثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع فى المراة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اخرجه الدليل دونه خرط القتاد لا يقال الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخونساري فى شرح الدروس وبالى انه فى مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلى فى اوايل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذكر اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية ادم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اهل اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده اية الحجاب وغيرها وما ذكرنا يظهر ان خطاب النبى بقوله تعالى يا ايها النبى ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره **المقصد الثانى** فى بيان بعض من مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كالجمع للعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والعقيقة بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه وهو اما بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلى كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعالى وافعال العباد واما لفظى كقوله خلق لكم ما فى الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا فى منتهى التخصيص الحكم هو الاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال فى الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقى اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمروا وقيل لا بد فى ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد فى صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفى غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى

قد ذكر فى اية الحجاب الظاهر انه اراد به قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم الاية وفى الدين فى تفسير هذه الاية انهم عن ثواب ربهم محجوبون اقول يعنى لا يصل ثواب ربهم عليهم كانهم فى الحجاب والى هذا الكفار المحجوبين عن ثواب الله تعالى هم الرجال فى النساء فالمحجوبون شاملين عليهم ايضا تغليبا ومجازا فافهم

يحوله في عشرة الا تسعة واستثنيت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرها كالشرط والصفة والغاية

او كان بمنفصل في محصور قليل يجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الى ان

يفسقوا او قتلت كل زنديق وهم ثلثه ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها

اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص

بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير كقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم

ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف فلم يثبت جواز الا

ستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما

ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب فهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية

ليس بتام النظر كما في الافراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما يرجح جوازه في ظن المجتهد

يجوز وما يرجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما يرجح عدمه فلا وما يتردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز

والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في اوايل الكتاب وفي

اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلا

وبذلك يبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القايل اكلت كل رمانة في البستان وفيه

الالف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم

ثبوت مثله عن العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز

الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم في الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت

نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزه الى الواحد

بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى

ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الا

الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على الاقربية الاكثر يقتضي ارادته على

ارادة الاقل الا امتناع وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان مبناها

على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا لبيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى

فانما يتمشى هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكروا ولا

يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين

والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل

اهل الكتاب وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على

الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا معنى للدخول الاول

الا لعمل بنهي اهل الكتاب

ارادة الاقل

المجوسي وورد نهي اخر عن قتل صح

الاكثر

ذلك م

في الاكثر ان المجوس ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا

بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما اريد عن بعضهم النكرة

المطلقة الموكولة تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية ينفع الاصولي في جميع الموارد وكيف

كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن فيه بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه

كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن الحصول القابل للمنع مثل قوله واولى الار حام

بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك لنا هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة

والاعتراضات في اصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود

فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر

فحاصل جوابنا ان الذي ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال

في الجمع القريب بالمدلول لا لمطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة

هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل غير مشروط بالشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفاء

الكل وهو مساوي في الجميع مدفوع بان الافراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان

استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما ثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب

حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا راسا فضلا عن صورة ابقاء

الواحد واتفاق العلماء الفقهاء ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجي

وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الجزئيات معتبرة والمعتبر المراد

هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان عشرة

بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي عشرة دراهم عددها

وكذلك الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من

باب استعمال الكل في الجزء ايضا كالعشرين والخمسة عشر وانما هو في العام والخاص للمنطقيين ثم ان صاحب المعالم ره اجاب عن اصل

الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق بالبابية النسبية

في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا اوجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو

العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلايق من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل

الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي وما يترائى من الخلاف في كلام بعضهم كالمحقق الطوسي

في شرح الزبدة حيث نسب كون العلايق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي

في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى الخمسة وبعضهم الى اثني عشرة وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا

فلا خلاف ولأصحاب هذا القول الصحيح واهية اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه
لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات كمالات الحاصلة في كل واحد
سيما وصف الحافظية صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن ابنا عمهم
فيغلبون للتكلم وصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا والمراد
نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا
والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح
وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلام فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من
باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلى الله عليه وآله للحرب بعد عام احد القى الله
الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون سببا لجرأة اهل الاسلام
فاراد تثبيط رسول الله صلى الله عليه وآله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط
له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه
انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم
فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في
الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
مما انبأ من الماء والخبز وجوابه انا حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في
غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني فهو نظير قولنا جاءني
رجل بالامس عندي لا من قبيل جيئني برجل فكما ان للنكرة اطلاق فيمن قد مر بيانه فكذلك للعهد الذهني
المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني
الاربع ويعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق
الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب
استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلثة و
الاثنين بما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه
بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من
يكتفي بالتخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا ووجه التفصيل مع جوابه
يظهر بالتامل فيما ذكرنا وما سيجيء **قانون** اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال
وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات **الاولى** ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس
افادة معانيها لاستحالة افادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور

عم

لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من
وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فاي معنى لدلالة
عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع يلزم ما ذكرت من
نفي ذلك قلت لا منافات فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا للتصور الموضوع له ومرادهم هنا
في نفي كون استفادة المعاني غاية الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فحاصل القاعدة
ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى
يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة
غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض فلا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة
غالبا عن الارادة يعني ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ومحمل
اللفظ عليه وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية
والكيفية فهذا يستفاد من مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح ح عدم المنافاة
غاية الوضع وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا للمعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله
وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا قلت
انه حاصل في المشترك اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف يمكن دلالته عليه وعدم جواز ارادة الكل
من معنى عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمله من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور
للمشترك ليس عين تصوره بمعنى له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منها مستقلا
فلم يثبت من الواضع المذكور كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع
اللفظ بمعنى ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققناه في اوايل الكتاب وتبصر ولا
ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي في بيان عدم احتياج حد والدلالات الى قيد الحيثية ولا باس بان نشير اليه
وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي في شرح منطق التجريد بعدما اورد الاشكال المشهور
على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه فح يكون
لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته
عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه يعني على المصنف ان يقيد حدود الدلالات
الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا اختلطت الرسوم قال ولقد اوردت عليه قدس روحه هذا الاشكال
فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين ما يراد منه معناه المطابقي
لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل
عنه بالمعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على

في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصله منه

قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق
واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون
الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام
الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان المتكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان
مقتضاه ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع بحسب ما اراده ومعنى المحقق
ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الآخر فلم يحصل الرخصة من الواضع
الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يقال انه اتحد مصداق
الدلالة المطابقية والتضمنية منه ح فاما ان يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة
استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى اجزائه لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه
ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الآخر الذي هو الجزء ولا مجرد تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا له
بالفعل على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على
ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته
على لازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء
بهذا المعنى يتبع في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذا في الالتزام واما
استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما في ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في
الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة
التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه
له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي هي في ضمنه وهي احد
معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر منه
انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالآخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للآخر او بالعكس
فان صدق كل منهما على الآخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام لينقطع المرام
فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء
تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها احد المطابقة واذا اطلق
على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم
واللازم واقول انا لا نم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق
عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع آخر لان الدلالة على تمام
الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه

احد

احد معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا هو البنا رستاق مسمى بالكناز مشتمل على قرى كثيرة احدها مسماة
بالكناز ايضا فاذا اطلق الكناز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل
ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالا
ستقلال ح نعم ان جاز ارادة المعنيين ولم يخالف لقانون الوضع لاحتاج ح الى قيد الحيثية والقول
بان تلك القرية من حيث انه جزء احد المعنيين للمطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الآخر فهو
مطابقي قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ح قلنا لا نم ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما
وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل الذي ذلك المعنى جزءه وهو مم لما ذكرنا
الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة نلتزم كون الدلالة المطابقية مطابقة للارادة الا وفق الجارية على قانون
الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحدة من الدلالة بالآخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي من قوله
لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة
مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الآخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا
على مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل ويتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي
الآخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومع ذلك لقد دعي توجيه آخر ما نقله عنه الناظر بالمعنى في توضيحه
وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل
الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد
وبيان فيه بان مراده اجتماع الدلالة التي متوقفة على الارادة وهي الدلالة المطابقية والتضمن والالتزام ليس
من هذا القبيل ومثل انه يلزم منه ان الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ومنع
بتمامه ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم وروده ما ذكره انه لا يفيد في
هذا المقام لان اللفظ المشترك بين اللازم والملزوم ويتبين فيه بانه لا ريب انه ح مطابقة كما يظهر مما تقدم
هذا ما وصل عليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالملهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء
الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول التحقيق والالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان
الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة
لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك للمنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ
مفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني
فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن
السامع ومن حصلت المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان
المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وغاية الوضع

الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انه مطابقة او تضمن وكذا المشترك ح

المفرد ٢

النوعي افادة معانٍ استخاصها بتحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله
على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا
الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا من النمط المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير
موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمروا افاد
صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكل في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو
فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف
والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات
الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في
الاول واما في الثاني مثل له على عشرة الا ثلثة فيقولون بافادة النفي وربما اعتذر بذلك بان قولهم بذلك
انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان
فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيد بلفظها اتفاقا والقول بان
دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين لحال الشرع ولولا انهم يريدون
به ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بلا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما
قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح
يتوقف على امور شتى وجوابه انه لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما في جانب
المستثنى منه لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه نفي الصلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا
باقترانه والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى شروط
الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان حاز جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى سائر
الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة
في الاخير وللحصر الادعائي وما ذكرنا اصح وبالجملة فهذا النوع من التركيب فيما ذكرنا وهو معنى ما
جعلناه حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك
وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل
بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع او المراد اخبار عن حال المؤمن
انه لا يفعل ذلك الا خطأ والمراد الحصر فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا احسب المؤمن صيدا او قتله او
حربيا لسبب اختلاطه معهم ولا ينحصر الخطاء فيما لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء مع عدم الحصر
اختلفوا في تقريب الدلالة في الاستثناء من جهة كونه مناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة
مثلا في قولنا له على عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم

الى

الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم
السكاكي في المفتاح ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر ان مجموع عشرة
الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين والرابع اما بطلان الاول فلانه
يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ان لا يثبت
في ذمة من قال ليس له على شيء الا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي الى شيء فلم يحكم عنه
عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ايضا فلو اشير الى عشرة مجموعة مشخصة وقيل هذه الا هذه الثلثة
الاثنتة منه فلا نتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل
المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا
الموجود في الكلام فان قلت وان ظننت غافلا عن حقيقة التخصيص ملتبسا امره عليك بالبداء فانك ان اردت
من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان
الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كالوسهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع
الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج فانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلامه تعالى
وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك جزما فان قلت
فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية مستعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح عليه فيكون مجازا قلت كون مع الاستثناء
ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون
المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص
وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا الى الباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج
للقرينة على ارادة الباقي فيظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل
قولك رأيت اسدا يرمي فلا نبحث في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع وبرمي للعدول
عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يعني فيه ارادة الحيوان المفترس الذي جعل الاسد مجازا من باب المجاز
العقلي كما هو مذهب السكاكي يجعل الاسد فردا للاسد الادعائي مع انه مجاز ايضا كما لا يخفى والمراد به غير ما هو
مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان
الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر غالبا ومتعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يمكن به ذلك
فيطلق عليه لفظ العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء او ما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او
باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام
وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما هو في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع
من قوله تسع مائة وخمسين عاما وهو ان الالف مما يضرب به المثل للكثرة فالمقام مقام بيان

طول الكلث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللايق بكلام الله تعالى واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي هو
اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة الارادة وان لم يكن اخراج
في نفس الامر وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ولك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى
المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان البيان الناقض
صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل وصف النسبة لتخرج عنه شيئا ثم
تفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركيب في النسبة المستفادة من الكلام لتفكك وتجعل بعضها
متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتي على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا
وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققنا ظهر لك انه لا وجه للايرادات التي اوردها على المذهب المختار
لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصف كلها والتسلسل
ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه
ههلم جرا ومن ان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد النصف كلها فيكون المراد من المجاز
كلها الا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام المستثنى اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية
وبعد ملاحظة الانضمام لا يبقى استثناء اخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج
اذا كان من ظ المراد لا من نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظ المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام
ويظهر مما ذكر الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما ترى مخصوص
في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا مانع
ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى تجرده دون التجوز باللفظ
عن منع لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج بحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في اللفظ
واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول مضافا الى ما
من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو
في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان
الغرض من وضع الالفاظ وتركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد
في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فلا فائدة في ارادتها
فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض
اخر عنه قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لان تحضر محمل عليه هذه الحكاما من ان يقول اما الناس
كاتب او غير كاتب واين هذا مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام
الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى البرهان

والذي

والذي هو محط نظر ارباب البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة
على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع وحصره في نوع المجاز
والذي يفهم من اللفظ كون لفظ العام مورد الاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام
اسناد اخر يتعلق بالباقي فلابد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والمخصص اسس هنا اساسا جديدا
في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى الاثنين وحاصله ان هنا مفهومين احدهما
عشرة موصوفة بانها اخرجت عنه الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا عشرة الا ثلثة
معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني
فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث
وهو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهم التفتازاني ان القول
الثالث وهو مختار بنا لمعاني مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية
انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما حررنا
ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات السبعة مع ان تعبير قولهم
بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج لا كونها قبل وضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج
وغير ذلك ايضا واما قول القاضي بمعنى كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة
حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول
منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع اجماع اهل العربية
بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطائر الولود والحيوان الضاحك ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل
بنت سبع واربع وثلث للاربع عشر وهكذا فيرد عليه انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من
النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو كان مع عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه
كما حرره العضدي وهو متم ومسلم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى ويتوقف مذهب الجمهور الدال
على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي ايضا ليستلزم وحدة وليس هناك نفي واثبات
وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في
والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام **الرابعة** الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى
المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا
ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثر
على جواز الاكثر ويلزم منه جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز
اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح

استثنائها عادة مثل ان يقول له عليّ مائة الا تسعة وتسعين او نصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع ان قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الآخر وهو محال فان الآية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الآية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة ومما قررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم يدل عليه انه لا يدل الا على جواز الاستثناء الاكثر لجواز التساوي وقد تقرر الاستدلال على وجه آخر وهو ان يضم الى الآية الاولى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان الناس غير مؤمنين بحكم الآية الثانية فيكون متبع الشيطان الغاوون اكثر الناس ويرد بان المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا ولكن لا نم الكثرة الغاوين لان من العباد الملائكة وا... وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك ... قول القائل لي على الف درهم الا ثوبا على فيه الثوب وكون الاضافة للتشريف مم وصح للمضروب بان العباد آدم الثاني اجماع العلماء بان من قال له علي عشرة الف الا تسعة يلزمه واحد ولو لا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء والموه بعشرة كما في المستوفى الثالث قوله في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكال في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا في التخلص عنه من مواهب الكريم المتعال المنعام للكثير لا ينفع لما يرد من جهة الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثر من المحققين فلو كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا بما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا هو التخصيص فحينئذ يلزم ان يكون الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما يقتضي عليه الامر لظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه بالمبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا الدرس في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق

الحقيقة

في جواز المسا والاكثر وبقاء الاكثر

شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيدك هنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الرخصة فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو بالتتبع نظير ما بيناه في العلائق المجازية الذي نرى انهم يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي يثبت ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه وانما الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل او التبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال في نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي مم وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وفي موارد المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر يمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة او ادعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا او نحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا لانه اطالة مملة بل لمخالفته لما يفهم من الاستعمال نعم قد يرد ذلك في موضع السخرية والتمليح بل وكذلك له علي عشرة الا تسعة فضلا عن قولهم الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى في معرض النسيان غالبا القليل وان الغالب الوقوع في الاستثناء البداني كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا المطابقة لاصل الوضع الله ستناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من المدلول وغلطة الاكثرين انما حصلت من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه الا انه لا بد علينا ان نجيب عن الامثلة المزبورة التي استدل بها الاكثرون ونقول على دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف

المقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء صحيح

الخاص وظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد والكثرية الصنف لا يستلزم الكثرية الافراد
وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض
كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد ما ذكرناه
ان المقصود الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا فجعله لما ليس موافقا للغرض الا
كالقليل الذي لا يعتنى به في ابليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق
الاصناف فيه وفي كل واحد من الاثنين استثناء الاقل من الاكثر ويوضح ما بيّنا انه لو فرض ان اصناف جاء
من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء ثمانية فاذا قيل جاء الا
الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمروا وبكرا وخالدا
الى اخر الثمانية من الظرفاء لعد قبيحا ويدفع الثاني بان اتفاقهم على الثلم الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة
او كونه حقيقة فان منع الاكثر بل لعله مبني على التجويز ثم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه
اشتغال الذمة بعنوان النصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى
اليقين بالاشتغال مع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى منه بمعونة المقام او لسبب التنبيه بالا
ستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا جدا والاستثناء المستغرق
فانه لغو يجب فيؤخذ باول الكلام وينبذ آخره ويدفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر
على الاطعام الا انا فكلكم مبتلى في صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري فهذا معنى واضح في من كان له ذوق
سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا مهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة
في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه
وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يعبر عن كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يعبر عن
كون نفس العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام
مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي لكثرة يعسر العلم بقدرها
والا فمجاز وقيل حقيقة ان خص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل
من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في
معناه من التفصيلين الذين بعده فلا يكون العام حقيقة ولا مجازا او قيل حقيقة في تناوله مجاز
في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك
حذرا منه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير
كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت
من صفتهم انهم الطوال سواء عمّهم الطول او خص بعضهم ولذلك نقول واما القصار منهم فلا تكرمهم

لكون اللفظ غلطا كما ان في قوله له على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة به بالعشرة صح صح صح صح

حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التعبير فلا بد ان يقع في تحرير محل النزاع ان لفظ العام صح صح صح صح

وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظ اتصل او انفصل صح صح صح

ويرجع

ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم ولكن اكرم بني تميم الى الليل وان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غاية انه
ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على
كل واحد منهم لشرط اتصافه بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات بارادة وتجشم حمل الهيئة التركيبية
على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي
ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رأيت اسدا يرمي
مع قولنا رأيت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك تأدية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد ولا
يوجب اتحادها في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك استخدمت الجارية
الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم
بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا ان لم يرد به الداخلين منهم والمثال الثالث
التخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان
وما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي واما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي
بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا
يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثانية سيما في المخصص المنفصل كما نقلنا جريان القول
فيه عن بعضهم ومما حققناه يظهر لك انه لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع
حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجاز
فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان الباقي يسبق الى الفهم
ثم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر
فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله بعنوان الحقيقة المصطلحة فيمنع ذلك
او لا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي
لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى
الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص
ليس بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له
كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه
لا ينافي كونه حقيقة في المنفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكل التفصيلي
الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا يبلغ ما حققناه سابقا
من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن
تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي

ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناوله الغير و صح صح

لا للباقي فقط

وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب
عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها يتبادر العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يتبادر من ارادة الباقي معه
بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره فقط ان العلم بارادة الباقي انما هو للجهل دخوله تحت المراد وذلك
لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا
يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو من المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر او مع العموم
حقيقة هو كون اللفظ والا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار
الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي
كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون الحقيقة في الوجوب فهكذا فيما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة
الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لظهور انه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل
بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني
ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع
منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا
كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو
وامامع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على
اخراج البعض الاخر ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختياره مذهب القاضي في رفع التناقض عن الهيئة
الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة
ولا مجازا ان قلنا بالوضع للجملة وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما
لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان
نحو المسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما مجازات واللوازم باطلة اما
الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم وبيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يتقيد بقيد
هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وبه ينتقل عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره
وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك اذا اردت ان لفظة مسلم في المسلمون
والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع كيف ويدعي الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون
حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من
حيث انه حقيقة في مفرد وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع
كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوهما وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات
والتثنية والجمع ونحوهما وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز

كما اشرنا

كما اشرنا وكان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك
كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى
المجازي على ما اخترناه كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج ولا ينافي كون المراد من مسلمون جماعة
من افراد هذا الجنس مجازا وبعبارة المسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما
لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين المبهم على مدلولها وان
جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال للمجموع هذا المعنى فوجه الفرق ان الاستدلال قياس مع الفارق
ولكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع
اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة
عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة
في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي
لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقي على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي
للمعاني المنحلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء
وكون كل منها حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات بما الاجزاء في كونها
حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعي في المفردات
وضعا مستقلا فلا مناسبة ح بين المقيس عليه والجامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هنا يظهر جواب من
اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه
ح وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هيهنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت ح في المقيس
عليه من جهة اختلاف المعنى لسبب القيود حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب حكم الواضع وهو فيما
نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد
وغيره والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول
في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت
من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير الوجه والقايل
وحجة التفصيل الثالث هي الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القايل من قبيل المستقل
ولكن حجة التفصيل الرابع هي الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول
فخر الدين فقال في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لانه تناوله لبقية المسميات
لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز
وضعفه ظاهر مما مر **قانون** العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه فظ

الجمع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجمع ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص لمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجة في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من فصل الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بحجيته في اقل الجمع ومنهم من قال بحجيته فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف السارق فانه لا يعرف الذي سرق منه الامين ليسرق ربع دينار
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فانه فهما من الحرز ومنهم خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلواة قبل اخراج الحائض لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك يذم العقلاء بذموم عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك الكل عنه زيدا ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي قبل التخصيص على انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به وكون عدم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهر فهو قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار واستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام للباقي موقوفة على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معي كالمتضائفين واللبنتين للسائبتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول انه حقيقة في العموم على المراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور القرينة علامة تعين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي يتبادر الى الذهن منه الشجاع الاظهر ولا ريب ان العام المخصص مع ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه ينصرف الى الباقي لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا نسلمه عن الاجمال لا نمنع انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل نمنع ان الاصل والقاعدة النافية عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل كلام على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في ابطال ذلك القول ايضا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان

القول

٧٠

القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان كلام من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة فيه من حيث انه تمام الباقي فيرجع الاستدلال الى ان تمام الباقي احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا يجوز ذلك في عشرة الا ثلثة وعلى القول بان الاسناد وقع بعد الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقائق وعلى القول بانه حقيقة في الباقي لا في تناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرأ عليه شيء الا خروج ما تضمن المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي ولكن لا يجري على الدليل الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا يرتبط بمقولة من دون تنبيه وعلى القول بكونه حقيقة فيما بقي عنه منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول للفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايضا على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان انباء عن الباقي قبل التخصيص اقوى من غير المنبئ وكذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه وتظهر من قال بالحجية في اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي والاتين مشكوك فيه وصار حاصل الدليل ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول الانصاف ان ما ذكر من الترديد لا ينافي التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكذا بعد اولى بل وكرات متعددة ولم يطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص الخروج فالعام يحتمل الحقائق المتعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فيتساوى احتمال سائر الحقائق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام للمطلق على افراده من حيث وجوده

ان اقل الجمع

فی ضمن کل واحد لا من حیث الخصوص وبعد تسلیم ذلک فمنع جریان الاسند لال مکابرة فیتم الکلام فیه مثل القول
بالمجازیة حرفا بحرف ومما ذکرنا نقد ربعد القائل علی اجراء الدلیل علی جمیع الاقوال فی الحقیقة فان مراد من قال
ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله کون المستثنی والمستثنی منه اسما للباقی وذکر السبعة بعنوان المثال ویجری
الکلام السابق فی الباقی من انه یحتمل مراتب متعددة کلها من حقیقی المجموع المترکب علی قول هذا القائل وکذا الکلام
علی القول بکونه حقیقة فی غیر المحصور لان بعض غیر المحصور ایضا مراتب متعددة کلها من حقیقی للعام علی قول هذا القائل
نعم یجدی شیء فی ذلک ان ذلک انما یتم فیما کان افراد العام غیر محصور واحتمل مراتب متعددة منه واما علی القول انما
یکون الاسناد الی الباقی بعد الاخراج فامت بعد التامل فیما ذکرنا فی بطلان هذا القول تعلم ان الکلام فی الحجیة
یرجع الی الحکم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه لیس الا بالنسبة الی البقیة والتخصیص لم یتحقق فیه بالنسبة
الی لفظ العام بل انما یحقق بالنسبة الی الاسناد والحکم واذا حقق الاسناد بغیر الفرد المخرج فهو یحتمل المراتب المتعددة
ویجری فیه الکلام السابق ومما ذکرنا یظهر انه لا تنافی بین الاصلین ایضا اعنی الحقیقة والمجاز لا یستلزمان
الظهور والحجیة فی جمیع الاحوال بل انما هو اذا لم یطرأ بها اجمال فقد یحتاج الحقیقة الی القرینة کما فی المشترک
وکذلک المجاز اذا تعددت المجازات بل وکذلک المتزاید المعنوی اذا ارید منه فرد معین فان معرفة ان المراد
برجل فی قولهم جاء رجل من اقصی المدینة هو حبیب النجار یحتاج الی القرینة مع انه حقیقة علی الاظهر کما بیناه فی مباحث
الاوامر وقد یقال ان الکلام فی القانون السابق انما هو بعد تسلیم الحجیة فلا منافات وهو ایضا باطل وما ذکرناه مبطل له
بناء علی ما استدل لهم علی عدم الحجیة فی هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف علی کون المجازیة مفروغا
عنها فی هذا القانون فکیف یختلفون بعد ذلک فی الحقیقة والمجاز مع انه کان ینبغی تقدیم هذا القانون علی ان فی
وکتب الاصولیین التی حضرتنا الان کلها متفقة فی تقدیم القانون السابق علی هذا فیما بل والحق ان الخلاف فیما
سبق مبنی علی فرض ارادة الباقی واما ظهوره فغیر لازم والقائل بکونه حقیقة یدعی ظهوره والقائل بکونه مجازا
علی خلافه اذ المجاز قد یکون ظاهرا وقد یکون غیره وقس علیه التفصیل ثم اقول ویظهر ما قدمه بالتامل فیما قدمنا
ان لو بنینا علی التحقیق واقتفاء الدلیل فالحق ان الحقیقة والمجاز کلیهما ظاهران فی معناهما اذا اتحد او تعین
القرینة علی کل منهما فیما احتاج الیه علی فرض الاشتراک او تعدد المجاز وقد بینا اللسان فقد بطلان الحقیقة
المجاز فی تمام الباقی واحتمال ارادة ما دون تمام الباقی خلاف الظاهر ولا دلیل ایضا ... التحقیق شیئا
مع الخصم فی تصحیح الحمل علی الحقیقة فلذا یتفاوت الکلام فی هذا القانون علی القولین ثم ویؤید ما ذکرنا
استدلالهم الثانی فانه لو لم یکن ناظرا الی احتمال الحقیقة لرجع الی الدلیل الاول وکان تکرارا لغوا
اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان یکون من تلک الجهة او من جهة
احتمال الحقائق فی بعض العام فی محتملات الباقی علی القول بالحقیقة مثل النکرة التی ارید بها فرد معین عند
المتکلم غیر معین عند المخاطب مثل قولهم جاء رجل من اقصی المدینة وکذلک کل ادلة القائل بالحجیة بل

للقولین

للقولین من دعوی الظهور ولزوم الذم واستصحاب التناول وغیرها کما بیناها بل بعضها فی الدلالة علی القول بالحقیقة
اظهر ثم ان هاهنا امرا لا بد ان ینبه علیه وهو ان ظاهر کلام المستدل فی اول الحجج ان محل النزاع فیما وصل المتکلم فیه
افراد المخرج والباقی الی المخاطب کما لو قال کل البیضاء الا ثلثة منها ... هذا یلزم علی القول بجواز التخصیص
الی الواحد ان یکون العام حجة فی الواحد لانه المتیقن ایضا ولم یستثنه المستدل وعمم فی الاجمال ولعل نظر المستدل
فی ذلک انما هو الصحیح لا نظر القائل بالحجیة فی اول الحجج فان الغالب الوقوع فی کلام الحکیم فی التخصیصات ملاحظة التعینات
فی الاحکام ولا بد ان یکون مراد من یجوز التخصیص الی الواحد فی القانون المتقدم ایضا التخصیص الی واحد معین
عند المتکلم لا ای واحد یکون فیکون ... وکذا اقل الجمع عند القائل بصیغة منداولة قل لا اجد فیما اوحی الی محرما
علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة او دما مسفوحا او لحم خنزیر فقد تعلق الاخراج عن نفی التحریم بهذه الثلثة
ولکن انما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر فاذا ورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الکلب فیجب الاخراج ایضا
وهکذا وکما ان الحرمة تتعلق بخصوصه بالمخرج فکذا نفی الحرمة لا بد ان یتعلق بالباقی بعینه فلا بد ان
الباقی متعینا سواء کان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والی ما ذکرنا ینظر الکلام السابق علی الاسد الا ...
علی القول بالحقیقة ایضا کما بینا عنه وسیجیء فی القانون الاتی ایضا اشارة الی ذلک ومما ذکرنا یظهر لک
ضعف ما قد یعارض اولویة المجاز المرجحة للحجیة فی تمام الباقی بما ذکرنا بتبقی ارادة الواحد واقل الجمع
ولکن ضعف وهذه المعارضة فی بیان عدم جواز التخصیص الا بارادة اقل جمع یقرب من الدلیل کما اشرنا
الیه فی محله هذا ولکنی لم اقف فی کلماتهم تنبیها علی ما ذکرنا فانهم ذکروا حجة المفصل بالحجیة فی اقل الجمع دون
غیره کما ذکرنا ولم یتعرضوا للمانع فلا بد لهم ان یجیبوا الخصم بان یتفی الاقل انما یضر الحجیة اذا تعین فلا ثمرة
لهذا الکلام وان اعتمد المفصل فی التعیین علی قرینة اخری فهذا لیس من حجیة العام فی الباقی فی شیء کما لا یخفی
بل الحجیة حینئذ انما ثبت فی العام مع القرینة المذکورة **تنبیه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل
والغایة والشرط والصفة وبدل البعض ولا یخفی ان المخرج فی الاستثناء والغایة هو المذکور بعد اداتهما وفی الباقی
هو الغیر المذکور فالباقی فی قولنا اکرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفی اکرم العلماء الا الفساق هو
من فسق من العلماء والمخرج فی اکرم العلماء ان کانوا متکلمین هو غیر المتکلمین منهم وفی اکرم الرجال الطوال هو غیر
من الرجال وفی اکرم العلماء شعرائهم هو غیر الشعراء منهم وانت بعد ذلک خبیر بطریق اجراء الکلام فی
المباحث السابقة فیها من بیان مورد الحقیقة والمجاز والحجیة وعدم الحجیة وغیرها وتمیز المختار والمزیف
قانون الحق موافقا للاکثرین حتی ادعی علیه جمع من الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
وقیل یجوز وعلی المختار فالحق الاکتفاء بالظن وقیل یجب تحصیل القطع ولا بد فی تحقیق محل النزاع وتحقیق
المقام من تمهید مقدمة تنکشف بملاحظتها غواشی الاوهام وهی ان الفرق الواضح حاصل بین حال الناس
اصحاب النبی والائمة ع فی طریق فهم الاحکام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احادیثهم لانهم کانوا مشافهین لهم

ويخاطبون لخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقراين الحالية والمقالية عالمين لبعض الاحكام من الضرورة
والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا ان يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد
ويسألون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لباقي الافراد يعرفون ان المراد من العام هو
الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال لكالمة المعصوم معهم لا بان يكون
معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل بالعام والمطلق اذا سمعوه من غير
التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص لآخر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية
وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار التي جرى بينهم زمانا
وعملهم عليها وهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ترى
انهم كانوا يشكلون فيما ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون
بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب او السنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط
وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة مختلفة عنه وبالجملة الخبر ارنا
في هذا الزمان في الرجوع للكتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات بها في غاية الكثرة بل لا يوجد
فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا الخبر بنقل الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله
او لا بد اصحابه مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا اظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال واما في
الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمدلسين للائمة
وان جوانبها ما لبس منهم فنحن في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بصدور
عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وللكل في اشتراط العدالة وتحقق معنى العدالة
ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تذكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن
من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة
لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القراين
وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وانا
التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل موافقته من وجه يرضى صاحب الشرع وسبيل العلم
به منسد غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة من الكتاب الوارد الذي لا يستفاد منه الا
قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذا الخبر المتواتر
والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض
بل الاختلال حاصل بينها وبين سائر الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد من باب
التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار ومدلول عليه بالاعتبار والاخذ باحد الطرفين

على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او الراجح ظاهرا او المساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين صح

ابراتم

من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار ومدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما ذا ناه
او لا من حديث او ظاهر آية واستصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول في هذا از يلزم
التخيير في العمل مطلقا ورأسا وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن
تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيقته بحقيقته
من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يتم الا على هذا
القدر مع انا لو قلنا انه يجوز العمل بما رأى حديثا او فهم استصحابا ان نعمل عليه ولكن سائر الادلة فيصير الفقه من باب
الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له شيء فان قلت انك قايل بان الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فاذا رأينا
حديثا صحيحا نعمل لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل
مع وجود العلم بوجود المتعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المتعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص
هذا الحديث قلت هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز
الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في
ذلك لآحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاين اعتبار وملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك
هو المتعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن التتبع بطريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول مرة
والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد
منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل بايهما هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا
يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبر ان متخالفين اذ العلم بوجود
الخبر بين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالفعل بان هذا
الذي رآه اولا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين
صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم
المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له
وكون الاصل عدم كون الحديث الذي نراه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض
فيجب اجراء حكم من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد
منحصر في النبي صلى الله عليه وآله والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكاليف فلا دليل على جواز الاعتماد على ظن على الظن
استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والا
عن الترجيحات وسيأتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان
العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المنافي الرافع لجميع حكمه او المخصص
الرافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوي احتمال وجود

المعارض هنا وصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن سائر الادلة وشبهته من لا يقول بوجوب
الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال
ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة
قضاء العرف بذلك فكذا العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب التفحص عن الحقيقة اصلا ففيه انه اذا ورد
حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمالا راجحا وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر
في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا فرق لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعي عليه
الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا
يجب ان يتفحص لاحتمال الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود
دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره
فتداخل الجهتين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض
خصوه بالبحث دون سائر الادلة وثانيا على فرض التسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقة
والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق والذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقائق لعدم تحقيق
تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس
مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز
المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام
الا وقد خص بخلاف سائر الحقائق فانه لم تفل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة
للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقائق فان
الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقائق وما قيل ان اكثر كلام العرب مجازات فهو
ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل
العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد
باعتبار انه عمر ساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه زيد باعتبار انه علم ساو لعلم كلهم
المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل يحمل على حقيقته
من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل في هذا
من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب
المجاز ونحن عرفت امكان اجتماع الحيثيات وانتزاعها فتامل فيما ذكرنا يتبين الانصاف بحيث حقيقا بالقبول
واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات
الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين تفيد

قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح مسلم في العام ايضا من هذه صح

جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزءا
للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيل العلم بالكل وما يحصل ظنيا فكلها ليس يعلمي جزما كما هو واضح و
العلم بحال الكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيل اليقين انما يمكن
بعد تتبع جميع الادلة وهو يستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصد مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين
بالاجماع والآيات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير
ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل بالكل عموما وهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان
قد يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن فيه تحصيل القطع وهو
لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد
في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة
يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما
ان يوجبه القول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم
امكان تحصيل اليقين فهو ممكن لان ما تم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع
عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك
اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ
بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع
بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية اقتضت ارادة البعض مجازا مع ما في
العام دلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في سائر
الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فعلى
بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله الواقعي جزما من القول وامكان سد
جميع الخلل في المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة لم نر الى الآن سبيلا الى التمكن عنه ودعوى القطع
بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت
يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل
القطع قلت ان المراد من الظاهر الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا
راجحا لا يبقى ظهوره في دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في دلالتها وهو
لا يكفي لنا نعم انما يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم في تلبسنا

في كون المعارض ...

في مدلولاته ...

على الظن هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد الفحص والبحث لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب
في الحكم بذلك الظهور القطع لعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين حيط حبطا عظيما وتبعه بعض
افاضل من تاخر عنه وهو انه منع من لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء العام
وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من الناظرين والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة ع
والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل سكت او
با القول والا لنقل الينا نصا واجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال
ان الاصول الاربعمائة لم يكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان
او الثلثة وهكذا والائمة ع كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا
بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة ع بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد
تسليم صدقه يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة ع
الى اصحابهم ايضا حيث لم يسئل الاصحاب عنهم ع عن المخصص وقررهم على معتقدهم من العموم ونزيد
ونقول ان الاستدلال بالعموم على البالغين وجميع الافراد وكذا خطاب الائمة ع بالنسبة الى اصحابهم فانه
قد يكون الخاص في ذهن الاصحاب هو طايفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام ع وكان ذلك موضع حاجة
وبين المخصوص في موضع اخر وكذا المتنازعين والمباحثين كان نزاعهم في طايفة من افراد العام وكانوا
غافلين عن العام فيما يسند الا ان صاحبه بذلك كان لسكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير
تلك الافراد ام العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه مرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص
العمل به في جميع الافراد وبيان دفع الاحتمال الطاري من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص فانا
نظن وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص اذ يريد من ذلك لا ظنا ولا قطعا الاصالة الحقيقة الا مع احتمال
وجود مخصص اخراج عن عدمه بالمخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح لسبب الغلبة بل من
جهة وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها حقيقة
مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المومنين ع حيث
اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله ص وفي اخرها فان امر النبي ص مثل القران منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم
ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القران الى ان قال فما
نزلت على رسول الله ص اية من القران الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها
وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم
معرفة الجميع بعد ملاحظة ان في الايات والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا

بلاحظها

بلاحظها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف يقال انا لم نومر بالبحث عن الخاص ولحاديث الائمة ع مثل
احاديث الرسول ص وقد قال ايضا ع في رواية دور دين فرقة المرجئة وفي الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم
معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان يصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل عليه
ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب
وعدمها لا تعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار
فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما
زاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة
وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة ع من تلك الاصول بلا شك وريب ومع ذلك
فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية من النصوص اكثر مما يوجد فيه النص على ابت شي مما لم يذكر
في كتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعاف مضاعف ماذكروه بل لا يتناهى ولا ينحصر فلو كان يلزم عليهم
تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم ع العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في
الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك اما بالاصول المتلقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي عليكم الاصول
وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب
جعل الفروع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتهما ظنية فنقول ان الواجد
للاصل او الاصليين من اصحاب الائمة ع كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة
وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة
فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك فيبنوا اليهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات
وكثيرا من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصول والاصليين
كانت ابكارا لم يصلها ايدي التخصيص حتى يقال ان الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم من تلك العمومات الاستيعاب
على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا او ان الخاص بين لهم الخارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب
على ما بينا واحتمال وجود مخصص اخر غير ما فهموه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم
ثم ولم يظهر من حال صاحب الاصل او الاصليين انه يظن بوجود خاص او معارض في ساير الاصول وعلى
فرض تسليم ذلك ان الامام ع اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوى لا بينة عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارض
في جملة الاخبار مما لا يرتاب فيه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس بزماننا اصحاب الائمة ع ولعمري ان صلاح
هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضي منه العجب ومما ذكرنا ظهر ان عدم
امر الامام ع بتحصيل ساير الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص او المعارض لا حاجة اليه مع قيام
الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام ع وانشاء

الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل
وعلى فرض

عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت وای تثبت وتبيان الظاهر من الآية لزوم التثبت صح

تولونعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال انه نفي بالمفهوم التثبت في خبر الفاسق الذي منه يفهم مراده بعنوان القطع او الظن في انه سرهو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان مجملا لغير ظاهره احتمالا مساويا بالرأس تتشابه هو صادق فيه او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتأمل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التأمل والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الآية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الآية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا في الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الآية المقيد وانكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خارج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات قلنا ولا اتفاق هنا ولا حكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يتساوى عنده احتماله مع الحقيقة والمتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا آخر هو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا اطلاق الآية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرناها من الادلة على المختار يقيدها والا فلا ريب انه يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل بهما مطلقا فظهر ان المراد من الآية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب سواء وجب فيه لاجل انه يعارضه خبر عدل آخر فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد الثالث آية النفر وجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لانه يحصل الظن لسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكفي هذا الظن بل يجب الى ابين بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانها يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا يمنع بمقابلة محتملنا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لابد ان يقال ان ظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن بالعلم ايضا فلو قلنا باشتراط العلم لزم الحرج الشديد مع انه غير معتبر غالبا وما امكن تحصيله فيجري فيه الكلام الذي ذكرنا في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل تتبع كل باب بوبوه في كتب الاخبار بكل مطلب وكلما يظن وجود ما له مدخلية في المسئلة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب آخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلاة لها مدخلية في احكام الطهارات ووصل الثياب وملاحظة كتاب الصوم لها مدخلية

عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا بعد قطع النظر صح

حكم

٧ ل

في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار ان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل التهذيب والاستبصار وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن حسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بمجال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما كتب المتأخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى آخرها في كل مسئلة وكل الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الاكيد **المقصد الثالث** فيما يتعلق بالمخصص **قانون** اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره العضدي لكل واحد وابوحنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد رضي الله عنه الى انه مشترك بينهما فيتوقف في ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدري انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في المأخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها لا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق لهم في ذلك والا على الاخيرة بافراد العموم في القولين محمول على ظاهرها لينحل في تمام الحكم مع قول الحنفية لبناء التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ ومأخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما التوقف في التخصيص وعدمه لسبب عدم معرفة ما هو الحال من تصادم الادلة او الاجمال الناشي من الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقد يجب ان لا تعمل في غير الاخيرة من اصحابها الا على العموم لانه لم يثبت خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في التوقف عنها والا كان ذلك قائما في تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين لم يتوقفوا في المسئلة الى آخر ما ذكروه وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا اولى

الحالم

ال الشيرواني

واد نوى مرادهم مجرد نسبة المخصص الى المجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من الاخر
مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر
ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة وبقاء العموم في حال
غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هذه العمومات المخصصة لاحتمال ارادة المعنى الاول
بمعنى الاشتراك العمومات الغير المخصصة لاحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من ذلك اللفظ
هو العام المخصص او العام الغير المخصص مبني على الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص
فذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يئس ان له صيغة خاصة دائرة مع ذلك لم يد
له معارض فكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي مدلوليه
لا انه امر خارج عنها يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص ونحوهما وفي ان ذلك واضح لا يحتاج
الى مزيد الاطناب وبالجملة احتاروا موضع مقايسته ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقايسته بجواز العمل بالعام
المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من
الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او ان اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والتوقف
فيما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي لهيئة التركيبية حتى يتبع اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه بعد ان
حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات في صيغها الاصلية حتى يعرض عن حال المعارضات
رأسا بالاصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي
وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج وباستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى
القرينة في فهم المراد بكون افراد الكلي غير متناهية وقد هذا القول بل صرح به انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة
حيث يده وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة
ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتخصيص العام واحدا وعموما متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى
القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه ورد تحقيق ما اختاره مقدمة لا
باس بايرادها مع توضيح منا وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا وعين
بازائه لفظا مخصوصا كزيد او عمرو او الفاظا مخصوصة منصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل او اجمالا
كوضع ما اشتق من الحمد مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور
المعنى الموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين
لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له ايضا عاما ويسمى الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل
لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي فيحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع

فقطع الرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة
حقيقة في كل واحد منها ومقتضى كونه
حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق
على حاله في واحد منها ومقتضى
كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة ح

النوعية

النوعية كوضع فعّال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما
او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا
اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا
مثال الاول الحروف فانها فان من والى وفي مثلا لوحظ في وضعها معنى عام تبنى هو الابتداء والانتهاء
والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك الكليات ومثال الثاني ذي وذا وتي لكل مفرد مؤنث ومثال
الثالث الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها حرفي نوعي اجمالي وان كان باعتبار
المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات
من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع
كاسم الفاعل والمفعول متصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة
فاعل من اي مادة كان انما هو لكل من قام به المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل
موضوع لمن قام مبدؤه في ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل
وعالم لمن قام به العلم وهكذا وفي هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع
وهو كل واحد من الذوات القائمة بها الاحداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يبنى من ذلك الحدث على
فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا
هيئة فاعل موضوعة لمن قام به مبدؤها ما يبنى منه في قوة قولنا كلما كان على زنة فاعل الى اخره فعين بتصور
الواضع الالفاظ اجمالا اعني وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا
الجنس من هو العام الاصولي في الثاني العام المنطقي ويرد ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل
وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي
يعني من قام به المبدأ بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة وهو
نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع
الهيئة واللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة
والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب ولمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون
الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ اجمالا والسابق
فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة
وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا
وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع اللفظ
بازاء خصوصياته الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات

اللفظ وهو ما يبنى على فاعل موضوع لهذا
المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد
بالعام في الاول صح صح

ولفظ عالم صح

هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدأ ما فوضع بازاء جزئياته الاضافية معنى من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا منصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما ومنه ما لا يخفى ان الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة الفاعل لمن قام به المبدأ فى اى نوع لفظا كليا منطبقا المعنى كلي منطبق كما يتشخص كل اللفظ فى مثل ضارب وكل يتشخص كل المعنى فى ضمن من قام به الضرب ولا يلزم ذلك وضعا جزئيا بالمعنى الجزئي بل لفظه ضارب من حيث انه يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز فى اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فى انواع بكل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي بكل واحد ممن قام به موضعا تلك الالفاظ فى تلك المعاني فههنا ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ مع كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي فى الوضع للجزئيات وما ذكره من ملاحظة المعنى الكلي فى وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جمع شتات الجزئيات لكي ان يوضع لجميعها لفظا واحدا كهذا او الفاظا متعددة مترادفة مثل ذى وذي ولذي لكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد مع قائل يفيد مع آخر وهكذا فلا فائدة فى تصور المعنى الكلي كذلك فالالفاظ هنا موضوعة للجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه قد يعد بتمهيد المقدمة بين قوله ان وضع ادوات الاستثناء من قبيل وضع الحرف عام والموضوع هو خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض التعدد بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان للموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين المعنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس فى الراكب فى جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجه اخراجه لا يختص بما ذكره بل باختلاف الاوضاع والاحوال تقدير الصلاحية للجميع فى الاعلام المختصة ايضا فى اسماء الاشارة اذ فرض اتحاد للمستثنى مع اختلاف فى الجمل كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا او الا هذا ولا يلزم ذلك انما اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذى ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة والخلاف بين الارباب الاقوال فى تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذى

ومن حيث انه يتحقق فيه معنى الكلي اعنى من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز فى لفظ ضارب اذا اريد به الضارب

يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او للاخراج عن الكل لا يخفى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو وان امعن بالرد التعقيب والتدقيق واسس اساس التحقيق لكنه قد احتاط عليه الشان بعض الاختلاط ولم ينته امره الى الاتفاق فى الارتباط والمتهم هو فكري القاصر والله ولي السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا اختلاف فى انه لم يوضع ادوات الاستثناء للاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل انها وضعت بوضع عام لكل من الافراد فهي كلها حرف وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فمنها ايضا حرف لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها فى باب الاستثناء المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار فى الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يشترط بان يوضع للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة فى الرجوع الى الاخيرة فقط بل مع ان رجوعه الى الاخيرة متيقن ولم يثبت استعماله والجواز مع حقيقة فى غيره وبيانا ما ذكرنا يتوقف على بيان امور الاول ان وضع الحقائق والمجازات وحداني كما حققناه وبيناه فى منع استعمال اللفظ فى معنييه ومع تامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كل من الجمل مورد الاخراج على البدل لا كون المجموع موردا كما يفهم من تفسير العضدي لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد ره بقوله اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظ لا موضوع للوحدة وتجويز المخاطب فى اختيار اي فرد يريد اذا قيل له جئني بواحد لا يخرجه عن الوحدة فلا يصح جريان الكلام والبحث فى هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتبادر ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما فى الواحد فمن يقول بانه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد لكفى اخراج واحد من المجموع الثالث ان قول القائل الا اكلت ولا لا نمت الا بالليل يعني لم افعل هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا دليل عليه الا بدليل وايضا حمل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة فى العموم وارادة علماء بني خالد فقط مستلزم يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد او ارادة او ارادة هذه الجماعة من مجموع الجمل لا ام يدور بين مجازات شتى اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء لا بد ان يكون من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحد ايضا كما بيناه فكيف يمكن ارادة فردين من المبهمة بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فى ارادة الاخراج الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه

الارجاع بدل

المعنى الحقيقي والمستعمل فيه لا حقيقة حصوصيات الاخراج وكون الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون كل منها

لا يضيعه انه حقيقة

المشترك

كما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك فى اكثر من معنى كما حققناه فى محله و لا اللفظ فى معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه

اجماعا ونحو ذلك وهو مجاز ولا دليل الا انه لا بد لبيل وما كان الاقرب من مجاز الاخيرة ترجيحها الى من جهة انه فرد
من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالرجوع في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل
والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانه حقيقة ايضا
وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء
في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا وجه لا دعاء انها لا حقيقة ولا مجاز وحاصل الفرق بين ما
اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان تصور مع الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع
ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل اللفظ العام المتصور ما صدق عليه الاخراج عن المتعدد
الواحد والاخراج عن المتعدد المؤول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعدد وان تعدد الاخيرة فقط وكل
لخصوصيات الموضوعة بازائها تحمل خصوصيا جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي المذكورات كان على البدل في المتعدد
حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور من الاخراج عن المتعدد ووضع
اللفظ بازاء جزئياته وليس اللفظ العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع
او متعدد ذات تاولت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكلها خصوصيات الموضوعة بازائها هو
هذه الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا الا مع
وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا
يجوز ارادة كثيرة مع التبادل من لفظ رجل لكونه وضع وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اكرم
علماء والقاصد الا الواحد لا اخراج واحد اما من العلماء او من الاقاصد والا فانما خصصنا الاخيرة
من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا لكان رجوعه الى الاولى فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة لانه
ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا يدل عليه دليل لمنع كون العموم المتصور حين الوضع شاملا
للصور المذكورة المتقدمة ودعوى الوضع لافراد ذلك العموم الكلي اول الكلام لا يقال ان الوضع انما هو للافراد
الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع
لمهيته يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى
انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة
نظرا الى ما ذكرناه في مبحث المشترك فالاطلاق ايضا قد يحتاج الى الدليل فما ذكرناه من وقوع الاطلاق والا مقيد بشرط
الوحدة ولا بشرط عدمها فالاشكال في التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة
فيما ذكرنا وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان سائر الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا من
في نقل ادلتهم احتج السيد بوجوه ضعيفة اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد
تخصيص الاخيرة او الجميع وهو بانه يحسن في القول بالوقف وفي القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه
مدفوع

اذا قيل

على البدل في المتعدد

٧٨

من الرجل

اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندي فيحسن ان تقول ونائبهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب
في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة
احيانا كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده
غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه
ضعيفة اقويها وجوه ثلثة الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا
زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصص يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح
لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ممنوع والقياس
باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وزنوا الا
من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه ما تقدم من المنع ان ذلك ممنوع كون ذلك
متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا الثالث ان الاستثناء بالمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع
بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع
فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط والشرطية والجواب في الشرط كلاهما
ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به
تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التبرك
والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لملاحظة
المقصود والجملة المراد منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه
بانه يفعل لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك
في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله
مع ان كلمة ان تصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة في الماضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما
مقبولتان ان شاء الله اذ هو خارج عن فرض المثل بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما
انما كان بمشية الله ومشيته وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو
تكلف بناويل الشرط بالاستثناء بان يقع معناه الا ان يشاء الله ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد
انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق
كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات من ان يسئل عمن
جامع امرأته مرة هل انعقد منه ولد في الرحم فيقول ان شاء الله انعقد وان لم يشأ لم ينعقد وهذا
ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا محصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة

حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وفرقها في وجهين الاول والثاني

وسرقوا

لا الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو
الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان يكون المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يبنى ان المراد لزوم
حمل الكلام للسامع على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الثالث ان الاستثناء
صالح للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كان الفاظ العموم لما لم يكن
تناولها البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب
الشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية ومن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة
وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا
للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لدفع التحكم نعم يتم هذا
في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بينا في محله صونا لكلام الحكيم
عن اللغوية مع انه ايضا نافع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة واقل مراتب الجمع فلا ضرورة
الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى
الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ وقد سبق انه يحقق ان النادر ان الظاهر الحامل
من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة
ولكن اغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق
ولم نقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز دون ترجيحه على الحقيقة والتوقف في ترجيحه هو احتمال
حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في الناجرة والباصرة
لا يوجب هجران دلالتها على الذهب وكونه من معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل
من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه
منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في بقية الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء
للاصل موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد
اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك
العمل في الجملة الواحدة برفع محذور الهذرية غلط لان الا معنى الواضع ورخصته النوعية على جواز الخروج عن اصالة
الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع
الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لاقتضى المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد
ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مسلم لانكار بعضه والاسمع

بعد الاقرار

٧٦

بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل في هذه القاعدة اولان ارادة العموم بعد ما بينا من الظهور مستفيد والاستثناء
من بيّن فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز
للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التفرغ
قبل فوات وقته منافيا له فوجب رده ويتمشى ذلك الدليل والتفريع في ذلك مع محذور الهذرية لما لم يقع
الفراغ لم يجب للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه
على كلا التقديرين فيحكم به ويتمسك في انتفاء التعليق بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة
في شيء اولى ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة واما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة
الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من
التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما هو جواب في محله لا المخالفة النفس الامرية
المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة الظاهرية غريب وابطال الحد بمثل هذا الا
عجيب وعلى هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر لانه
مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخرين
ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاستثناء
من المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص واما لو ورد
محتمل لمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بانها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد
لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن الكلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعدد
لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ورفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين
ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع
الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكل تخصيص الاخيرة ايضا
ليس من جهة دفع الهذرية لعدم نجزه ايضا بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامان لابد ان نعتبرهما
المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان سماع الاستثناء المنفصل عن النطق
انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء منفردا عن ترتيب الكلام فهو غلط مخالف
الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعمال بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحق الاجمال فصار
مثل المجملات فلا بد من رفع اللغو عن كلام الحكيم ورفع لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى حد
العمومات والتمسك في تعيينه عن الكثير منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني
فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول من القاعدة
وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار مثلا وصار منافيا

للاصل نعد لنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية الى اخره وكي ناخذ التقرير الاول وتحريره والفرق بين التقريرين
مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة
وان اتفق هنا اتحاد موردها فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة
للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كان المخالفة بحسب المخالفة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص
وقد يكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي واما ايضا
في مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه على الاستثناء طلب ابدا وهو خارج عن المتنازع كما
لا يخفى وامّا ذكره المعترض في دفع هذا التقريب فاكر منع ظهور الارادة واستحبر بما فيه اذا احتمال ذكر المنافي لا
يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي ويتبادر بذلك اصلهم المشهور في الاستثناء وعدم ظهور التنافي
فيه فلا ريب ان انتفاء احتمال التجوز خلاف اصل الحقيقة في تقرير الاول لانه منع قولهم الاصل اللفظ الحقيقة
ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لابد ان يحمل على معناه الحقيقي مالم يجئ قرينة
على خلافه ومقتضى ما ذكرناه في معدما للمباحث السابقة من ان المقصد في الوضع هو غرض الادراك لا ينافي ما نقول هنا
لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لجمل متعددة بعد ومجيء استثناء
الكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان
للمتكلم وحضره في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول
ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة
ويحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فيكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس ظن
بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيما صح واما قوله فمالم يقع الفراغ لم يتجه اه ففيه تناقض وهو منافٍ لما
تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لم يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا
ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فلا
ابقاء على الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه
القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا ان نعني اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا للاصل البراءة حتى يكون
هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من
ان ما ذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مختصة في الاخراج
عن الاخيرة وهذا دليل ما اخترناه في مسئلة بلد فصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لجرح في قوله
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه
ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه

في الجلد

ولا معنى لاستصحاب ... الارادة ايضا كما لا يخفى

لاحتمال المخصص ... الكلام ... الحقيقة مع انه ... في هذا التقرير ... مع تقبل التجوز

في الجلد لدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالا حينئذ
لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعه المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت وكما لا يرجع
المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدمه فكذا ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم
من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء
لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل في معمول واحد في اعراب
لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد والجواب باختيار الشق الثاني ومنع كون
العامل في المستثنى هو المستثنى منه بل العامل فيه هو ادات الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء به والعامل
هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثني كحرف النداء عن ادعو وسلمنا لكن نمنع امتناع
اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما
رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورايه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو
الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونقل عن الكسائي الجواز ولك تجويز الفراء
العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا لعدم جواز اخلائهما عن العمل ولا
احدهما به فتعين ان يكون فيهما معا واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يكون الكلمة الواحدة وهو من مع احتمال
يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى الا اذا
الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه
ما ذكر النقض بصورة فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على راي المستدل ولم ينقل
عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا عليهم دفع ذلك بالتزام الاضمار منها من جهة انه نفس التجوز
الذي ذهب اليه فان المراد بالتجوز المجوز عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن
متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع واحد فالاضمار خلاف اصل اخر يجب التجوز عنه والقول
بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزء للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة
الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا هو مفقود ولا العكس بتوهم ان
انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج والاخراج
عنها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الهيئة الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في جزئي
اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذا الشفر مشتركة
بينهما وبين غيرهما ايضا من سائر الحيوانات مع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف
ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكل الذي هو جزء للاخراج عن الاخيرة هو القدر

التجوز

عن الاخيرة

١

للتنزل بينه وبين الاخراج عن الجمع لتم ما ذكر وليس فليس وما ذكرنا ايضا يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه
لو تم هذا الاستدلال للايراد ما اخترناه في المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى الكل واحد للحقيقة ولا مجازا اذ منها
ان الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم مع انا فاذا قال القائل ضربت علماء الاثنية الا واحدا كان الواحد المستثنى
راجعا الى الجملة التي يليه دون ما تقدم مما لكذلك غيره ومنها الاستدلال وفيه اولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا
سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في القيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخير ايضا لانه
لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى مستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه فيبقى
الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا
اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة ثانيا يخرج
من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني
لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت
خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة حكم سائر المخصصات واردة الكلام فيها واحدا فلا حاجة الى الاعادة

قانون اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فهل يخص به ام لا فقيل بالتخصيص وقيل لا وقيل بالوقف
مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله
وبعولتهن يرجع الى الرجعيات والاول يخص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج
المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا
يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على
عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ
مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين و
تساقطهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله
بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر دائر بين
التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك في دوران بين التخصيص
لترجيح احد هذه الامور وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان
للجمع المعرف فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير
بخلاف الاول فان مجازية العام تستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني
على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان
معنى مجازيا وبالجملة ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد هو المعيار فالمعتبر في
هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر مقدمة هي ان

من الاستثناء

وفيه ما فيه اذ المراد في ... الضمير ظاهر في عدم المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص صح

التزمي

انه وقع في كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه عموما
وذلك لان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد
لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب
مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب يكون حقيقة ولكن اسم الاشارة منه هذا لكنها يحتاج في افادة
المعاني الى القرينة نظرا استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع
في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى
الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى
الحقيقي او كان بغير اللفظ لمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي
ووروده على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ
على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بذلك الظاهر
فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير
في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة في نفي تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في
انواع الاستخدام الذي يحصل مع ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير
الغائب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الى صريح بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف
مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرج
عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال الحاق اللواحق للمخرج اللفظ الظاهر في معنى من العموم عن الظاهر حتى يثبت ما يلحق
اللاحق به واخرجه عن الظاهر فالعام المذكور اولا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا له و
يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام
حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز فقيه ان البحث عن وجود المخصص
وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول وايضا فاصالة الحقيقة
يقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي وغلبة التخصيص يقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتفحص وبعد التفحص والتامل
في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصالة الحقيقة
وبالجملة الذي يعتبر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص والمجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن
به كاف فيه مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص تام من وجه اخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك
كما اشرنا في القانون السابق ومن لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام
مخصصا وبالجملة فرق بين بين توقف العام من العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقفه
عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له

والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدأ في الكلام
العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واما قبل بين بعض بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد
منها غير الغير المدخولات وغير الحاملات وغير الايسات في الاقوى فنفي العام ظاهر في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من
الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي ايضا في المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات
الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر ذلك ان المرجع
اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على
تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالفة
الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع
عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا بناء على حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع
والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل **قانون** لا خلاف في ان اللفظ الوارد
بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه
بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه اما للذات وباعتبار الوضع كقولهم وقد سئل عن بيع
التمر بالرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قولك لا آكل في جواب من قال كل
عندي فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب يعني لا آكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص
مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال
مع دلالة التنبيه على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت لذلك لئلا
يفوت الغرض كان يقول في جواب السؤال عن الزكاة في الخيل زكاة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث لما كانت — في زكوة الخيل
هي محل التوهم فنفيها في الذكور يثبت في الاناث بالطريق الاولى ومن نفيها في الاناث ينفي عن الذكور
او لو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال — محل جمع
عن الماء والجواب عنه وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع عن ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال — عن الماء والجواب صـ
مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله
لما مر بشاة ميمونة على ما رويته العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص للجواب
لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله وعمل العلماء
والصحابة والتابعين في العمومات الواردة في الاسباب الخاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك لا يخفى
على من تتبع الاثار وكلام الاخيار احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال
وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الفائدة وبانه لو كان

يعم

٨٣

يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز
اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة
مع اهتمامهم بالغوائل ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفائدة كثيرة منها معرفة شأن
ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير
ذلك من الفوائد وبان من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث
بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف
دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون** اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم
على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على جوازه بحجة الاكثرين انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين
فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة
من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان ادنى
واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اول
وفي ادماغ الجنبين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم
ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين ولتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع
الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين
وكأنه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض
عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن جمهور في عوالي اللئالي حيث قال في ذيل مقبولة
عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات
دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في
تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك
او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى نعم هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مستجمعين
لشرائط القبول او ظاهرا ونصين او نحو ذلك فلابد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا
كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض اخر اذا كان
بينهما تناقض او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لامتناع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه فيرجع
الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة للمرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين
ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذا قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين
الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والاضعف في المقامات من تخصيص القران بخبر
الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام ومحصل

ماذكروه فى قاعدة التعادل والترجيح مع تخيير منى وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم فى مقام تقدم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر وارجاعهما الى ثالث بتقدير اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد فى توجيه التاويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا منافاة عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة العموم مطلقا والاسقاط مطلقا ووجوب الرجوع اليها فى ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلوليهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذى يصح فى محاورة اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة للقبول عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازى كذلك بان تكون موجودة فى اللفظ او مقارنة معه كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفى فى ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذا معنى ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه لكن مع ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز فى كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين فى الجملة لما فيه بحقيقته واما فى العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافيين الظاهر فى كلام متكلم واحد او متكلمين كانا فى حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بانه ورد عاما وخاصا ولا بد من موقتهما ومثال الثانى ارجاع عامين الى خاصين وقد يحصل بين المتناقضين مثل انه فى الشارع ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بان المراد بالولد فى الاول الانثى وفى الثانى الذكور عمل بالدليلين واخراج كليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الكلام هنا فى الاخبار وغيره تام فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على المجاز المتعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانا مقترنين بقرينة لذلك واما الذى وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة فى ان العارى يصلى قائما ويومى والاخبار الواردة فى انه يصلى قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاول محمولة على الامن من المطلع والثانى على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هى كالمخصص لكليهما وهى قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيف ما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط فى التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر واخر بلفظ النهى فى ذلك بعينه فيجعل الامر على الاذن والنهى على مطلق المرجوحية فيثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه ولما الحقيقة فظ واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذى اقيمت القرينة فهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها او مجرد احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين الماضين كذلك لا يجوز الحكم

العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقته صح

بارادة

٨٣

بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك وهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد اليأس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليلين بل هو ذكر احتمال فى مورد الدليل فالتحقيق فى جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوى فيحمل العام على الخاص للجمع بين الدليلين حتى يتحد انه لا دليل عليه كما بينا لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك فى العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما بقى من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار المواد فيختلف بحسب ما حصل فى المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولى هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن فما الالتفات الى المرجحات الخارجية معتبر وليس فى ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتهما او التساوى والامكان او التخيير بينهما ايضا مقبول مع كون الخاص اولى فلا اشكال فى ترجيح الخاص وارجاع العام واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اولى فلا يجوز اذ لو كان العام اولى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوى فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه جزءا من سائر المجازات لاجل ما ذكروه فى تعارض الاحوال من ان الغلبة عندنا يوجب ترك المراد واسا بمجاز وسائر المجازات فهل الاعتماد فى التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر فما هنا ايضا فى المرجح نعم وجود المرجح فى احد الطرفين وموافقته لمحاورة اهل اللسان من مراعاة مناط المجاز لا يجوز التجوز فى الطرف الاخر فيرجع ما لم يحمله الى ما يترجح فى النظر ويحصل به الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد الالفاظ وفهم العرف فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة الترجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما فى الحقيقة ترجع الى الاثبات والاسقاط الا ان فى ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو القاء احدهما واعمال الاخر فان التخالف انما هو فى بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب انه مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ فى الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشرنا اليه بعض فلا مناص من ملاحظة المرجحات فى الكل اعنى فى العمل بالدليلين معا فى الجملة وفى طرح احدهما وليشهد به اطلاق الاخبار الواردة فى علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام فى اخر الكتاب ان شاء الله تعالى فتفهم وقد نكر المقام فى ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين ليس بسبب لان يكون العمل باحدهما ترك الظاهر الاخر وحقيقته او ترك الظاهرين معا ومع ترك الظاهر انما يحصل بقرينة على ارادة خلاف الظاهر من معنى المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج فى الدلالة المتعارفة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هناك على احتمال تنزل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فنقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز فى كلام الشارع ولو بحمله على محتمل مرجوح مناسب سائر فى كلامه وان كان بعيدا او لم يجعل حكما شرعيا دفعا للتوهم كما فعل الشيخ فى كتابيه لغرض دعاه الى ذلك كما ذكره فى اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا يدل دليل على وجوبه مع

او ارتداد بعض المؤمنين للتناقض الذى رآه فى كلام ام

الظم ان لفظ اولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولى الارحام بعضهم اولى ببعض وان اراد انه يجب تنزيل المخالفين
احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس
المتعارضين ولا الخارج بل بمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جوازه فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا
فانه يؤول الى الخروج عن كلام الشارع راسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية
اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن
فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما في مجازية
احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز
خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا يصلح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة
الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما انهم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره
الحصري وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف والماخذ كلام ابن الجمهور فيمنع
ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح
مع ان الرواية صريحة في ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصوصا
للجواب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا
بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان
خص قبل بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه باخص قبل بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف
وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة
ومع وجود دلالة القرانية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس من التوقف بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر
الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا
ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ونفي بالمرة وبعد ما حققنا
لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج من حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ومع ذلك
فنقول انه قد عمل به فكذلك الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب نبذ ظاهر العام وحقيقته
فيخرج عن كونه جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص
وبين الخاص وهو ملغى باجمعه فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال دليلان تعارضا وتساويا
واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استعمالا من المخالفة للادلة اهل الامر كلها
مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فسيظهر احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر
الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ به وهو باطل اما
الملازمة فلان النسخ تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص او ان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام

لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين صح صح

من الغاء

٨٤

من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي
الصدور ولكنه ظني الدلالة والخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من جهة فتساويا
وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه واستحسن بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة
الى ما تحته لاحتمال مجاز اخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا فهو نظير
الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مط وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق
في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا ولاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز في الفهم العرفي رجحنا التخصيص
اما التساوي فلان المعيار في الاسناد هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي يقطع بصدوره
لفظ العام ولما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام
لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مرادا للشارع مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول
بان الخطاب بالظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القران مع قطعية المخاطبة به انما يتم بالنسبة الى
من توجه اليه الخطاب والخطابات الشفاهية وقد مر انها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقرونة بقراين
تخرجها عن الظاهر قد اختفت علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غيرها ظاهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم
وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القراين وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير
البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها ولم يصل الينا ونحو ذلك وشراكتنا للحاضرين في التكليف
انما هو فيما علم منها او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بما
ظن انه مراد فاقد العلم ومما ذكر يظهر النفي بحصول العلم بعد لوك خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بالظاهر للحاضرين
من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيه الاخبارية
والحشوية في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع عنه في محل
النزاع فظهر بطلان الكلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب كما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد
فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت من الاخبار الخاصة
ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة
في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد
يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قلما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته
لاصل البراءة الثابتة ببعض الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال
السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكروا واعتراف ما ذكر
مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول ظن من ظاهر الكتاب بمراد الله نعم ولا ريب ان خبر
الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان مقتضاه الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف

من جهة الحال لا من جهة المقال اذا كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القران اذ لم يكن مقترنا صح

لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار
مختلفة متعارضة معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاحتياط باخذ الفهم ونحو ذلك
فترك اطلاقها غير معمول به مع ان الظاهر من مخالفة هو بنفي حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق لسبب البعض ايضا سلمنا
لكنها مخصصة بدليل لمعارضتها بما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص
الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر
الواحد هو قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا واية النفر وما آتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها
وهو كذلك على ما عرفت عنه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص
ادلة حجية الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفائه فهو باطل
وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فانقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار
في المخالفة الخاصة فانها اما مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة راسا واما الجواب عن الثاني فعن الشق الاول
من الترديد بان المسلم من التخصيص والذي يدعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد او ما يشبهها وعن الشق
الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ وبان التخصيص اغلب واشهر وارجح من النسخ لكثرة وقوعه
وندرته وغلبة التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفارق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول
قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حصول حدوث الحادث محتاج الى العلة
ويكفي في بقائه علة الوجود فرفع حصوله لسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت
الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى وافعاله ولا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات
عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وان حصول ما لم يكن في الواقع او الخارج ليس باقل من بقاء
ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل
اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر من الاخر مع عدم
اقليته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فيصح
القول بعدم الفرق بذلك وربما يوجه في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يرد دلالة اللفظ على جميع
الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا فظهر بذلك انه لا رفع
في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام
ووجود المصلحة في ذلك ايضا قائم ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا تحكم
لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج
المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا ينافيه ومن الامر ظهور ضعف فيه وذلك
عند الفرقة الاولى بان تخصيص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك

لان العام

لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية يضعف دلالة المجازية ضعف
من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص
انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا المرجح

قانون اذا ورد عام وخاص متنافي الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام
او يجهل تاريخهما وان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذه
المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا البحث لانه لا انفصال لهما
العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا البحث لا ينطبق الا على
الاول كما لا يخفى على من تاملها فقد تريهم يجعلون في طي هذه الادلة المذكورة الخاص بيانا للعام ويفرعون الكلام فيه على جواز
تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية والمبنية وصيرورة
احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه للاخر ليس بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي تقتضيه
على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاتية يبني العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد
من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما راسا كما لا يخفى وان اريد بناء
احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في نفسها كما هو المفروض اي من حيث محض العموم والخصوص
والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض
وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات في التخصيص
بل بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر اولا لاشتراك هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض
الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له شيء ومنشا اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث
التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران وفصل
بينهما في كتب الاصوليين والشواهد الذي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المبحث على جواز تخصيص الكتاب
بالكتاب بان عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مما بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ كلام ابن الحاجب
ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هنا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا
ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة
بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان مع البيان منهم تلاوته للاية المخصصة وبان بيانه مخصوص بالمشتبه
ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمجرد اثبات مطلق التخصيص وان كان بعلاوة
المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على تقديم احد العامين من وجه على بعض افراده لسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق
في بناء العام على الخاص بقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم
اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الايتين في غير صورة التخصيص المحصل للمصلح بابعد الاجلين في المتوفى عنها زوجها في صورة

اولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا في نسخة الكتاب
و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مخصصة باية واولات الاحمال الخ لان اللام اليهم من ذه المطلقات
ومنه قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فان الذمية مشتركة للتثليث وغيره

انطلقات فلا تعارض الا ان العامة فيتبرا امرا في ذلك اولا على ترجيح عموم اية اولات الا حمل صح

اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر بعد الوضع حتى تتم الشهور
وهذا مبني على التخصيص المصطلح كما لا يخفى في المدبر بالبصير والذى دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان
الظاهر من اية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام
الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب وتظائره لا يفيد حجة في احد واما المحققون منا مثل العلامة في
وغيره فقد مثلوا بجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القرء واية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص
المطلقين فان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات القرء مطلقا ومنها انه اجمل
كلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة اليه ولك انه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه وبالجملة لا مصرح
موضوع هذا القانون العقد للتشريك بينهما بوجه فلنرجع الى التفصيل المتقدم في الاقسام الاربعة وتقول القسم الاول
وهو ما علم اقترانهما وقد يتصور في القول والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من دون تراخ
ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقة والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا من بعض الحنفية
ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا ولابد من الرجوع الى المرجحات الخارجية
وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتاخر مخصص عندهم فيهما والعام المتاخر
ناسخ لنا ما مر مرارا من ان قوة العموم والرجحان النفسى الامرى والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص من جوع
بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف العامة او ما هو موافق الكتاب ونحو
ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان المبحث منعقد لملاحظة
العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص
في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم في بناء العام
على الخاص في صورة الاقتران من جهة معنى العموم والخصوص يندفع لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص
من وجه لما ذكر سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقديم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما
ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا مخصصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن الائمة فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم
لانقطاع الوحي بعده صلى الله عليه وسلم وبهذا يظهر اشكال اخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الاحاد المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية واما للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو
ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول صلى الله عليه وسلم بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تراخي رواية الامام من حيث هي
عن زمان العام فان الائمة حاكون عن النبي صلى الله عليه وسلم والمؤسسون للشريعة فلابد من لزوم الحكم بالنسخ من اثبات
ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لانه تعالى ظاهر
ان الاحكام الكلية بعد الرسول صلى الله عليه وسلم باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر خلفائه بان الحكم

العلامة

٨٦

الفلاني باق بعدي الى زمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين ولعلهم علمية ثم بيان الغاية عند انتهاء
المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة عليهم السلام يظهرون ما وصل اليهم عن النبي صلى الله عليه وسلم
وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراد الله تعالى في كتابه وما اراده النبي صلى الله عليه وسلم من سنته فحالهم مع الامة كحال العقيب مع
مقلديه وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته الفاسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض
ان احد الرواة سمع العام من امامه وتاخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن
دون عذر ظاهر فلابد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او
نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتاخير بيان الزمان
وبالجملة ايضا فقد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاكونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان جوز
النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم نقل بجواز القسم الثالث
وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ
الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين
في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى
منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب التجوز في جانب الخاص فلابد
من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذى يثبت رجحانه هو التخصيص في
افراد العام لا في ازمانه فلا ينفع ما ذكرنا في كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام
والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي
ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الترجيح من جهة قوة الدلالة لست الخصوصية
وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس وتوهن صاحب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية
انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم لتكون
قطعي الدلالة اذ لو كان ذا عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فيتامل انتهى والظاهر انه اراد مما يكون فيه الخاص
الخ ايضا ظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام
وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه
لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما
ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذى ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون
العكس جاريا في المعنيين وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب
عما اورده صاحب المعالم على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا ينفي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى

من جهة ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذى سنذكره فان الخاص حينئذ خاليا من عموم صح

ورد ماس الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا ولا التزم فرد ما من افراد العام مع ان احتمال التجوز في الخاص الحقيقي
ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية الدلالة
في ذاتها مع قطع النظر عن ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج
القايل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القايل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا
ولا عمرا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمنزلته وجوابه المنع من التساوي فان التخصيص
يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر مرارا فتعين
والثاني ان المخصص بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متأخر
ومانعه ان وصف البيانية معارض للعام ومن وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتفرع تقدم ما يحتاج
الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متأخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وصفا من حيث الذات
القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن
احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت
العمل بالعام او لكونه مخصصا لما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح
وكذلك فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث
النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الاخر من حيث
العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد
يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد
وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق عن هذا وقد يجاب
عن الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان المحقق في نفس الامر ايضا مشروط
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان اريد
تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام به القطع بان يقال
ان شيوع التخصيص وغلبته ومرجحاته المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم
التخصيص في نفس الامر لا النسخ بغلبة الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا
للشيء بالاعم الاغلب واتباعا للمرجحات التخصيص في نفس الامر لا النسخ بحسب الظن واما من يقول بترجيح النسخ
على التخصيص فيما لو دار بين تقدم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فلو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ
لدوران الخاص كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال وان زودت في احد

Margin (right page): التخصيص

Margin (right page): النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط / الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل / ينتفي التخصيص وهو معارض بان الاصل / عدم تحقق شرط التخصيص ايضا

اعتام

ائمتنا عليه السلام غير ظاهر لعدم ورود المنسوخ في كلامهم ع كما اشرنا سابقا ولا الناسخ
من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ص واله وبيان ما بلاتيه وبيانه
في الكتاب وسنته نعم هم ع ربما يقولون ان هذه الاية نسخت بهذه الاية وامثال ذالك فلو ثبت باخبارهم
هم ع شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا
واما الكتاب فقد ادعى السيد ان تاريخ نزول اياته مضبوط لاخلاف فيه وذالك في الجميع محل
نظر الباب الرابع في المطلق والمقيد قانون المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على
شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذالك الحصة
وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود
الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة
منهم ان ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق
هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة
وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين على
الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام
انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر ذلك وما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبايع
فنقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذا الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا
ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ولكنهم لا يقتصرون في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما يدل لا على شايع في جنسه
فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح
الشايع بينهم هو ذلك وفي ذلك فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما
على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمقيد
الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا
فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فجميع ما مر من احكام معارضة
العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته
وغير ذلك يجري هنا ايضا ونزيد هذا البحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون
يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف حكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكس يتيما هاشميا
او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما اطعم يتيما هاشميا اما الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا من اكثر الشافعية
على ما نقل عنهم فحملوا اليد في اية التيمم على اليد في اية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث

Margin (left page): بيانا له بدلا

Margin (left page): او ما دل على ماهية بشرط الوحدة

Margin (left page): ه الثاني المقيد

Margin (left page): اي المقيد

الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا

والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اى علة الحكم متحدا او

مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما راسا الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان

ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف

على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق فيقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز

عتق الكافر بل ولا يصح ايضا واما فى الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين

او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلاثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق

رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم فى وجوب العمل بالمقيد اما من باب البناء او من باب النسخ والمختار انه من باب

البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا

٢ فهنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا لنا على المقام الاول نظير ما مر نظيره

فى حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه فى العرف فانه فى الحقيقة ايضا نوع من التخصيص

كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس

وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر فى ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما

هذا النوع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر فى قوله اعتق رقبة مؤمنة

مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الوجوب التخييري على المعنى

لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا فانه لا كذلك فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام

حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير وقد يجاب عنهما ايضا بان حمل الامر على

على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق فى المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة

كما مر جوابه وفيه انه ان اريد بذلك مجرد هذه الملائمة لا لكونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلا وجه

وان اريد انه مستعمل فى المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة فى بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال المجازي ٢ ليس الا الاستعمال ح

لارادة الخصوصية منه ح وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند

المخاطب اذا اقتضى المقام بتعينه عند المتكلم مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا

القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة

ذلك فيكون ح بيانا للمجمل بمعنى ظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا

فى معنا فكيف كان فلا يخرج عن المجازية ولذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتفهيم

المجمل بماله ظاهر وماليس له ظاهر نعم ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام فى ترجيح ما اخترنا العمل

من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا التساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا يحصل الا

بالمقيد

بالمقيد كما ذكره بعضهم وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد

حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك

بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة

منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما لكن لا نعلم هل يشترط

الايمان ام لا حتى يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى

الشك فى ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس ههنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل

لان الجنس الموجود فى ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما فليتامل والثالث انه يمكن العمل

بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب تجوز

حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باى فرد كان حتى ينافى مدلول المقيد

بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد فى الواقع الاتى انه معروض القيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان

مدلول رقبة فى قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يحصل لاى فرد يصلح فيه

كانت وظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه

هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافى مقتضى المقيد فلا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد

بدون التصرف والخروج عن الظاهر وقوله بل هو اعم ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اعني اى فرد

كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشائعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه

عام قابل لصدقه على المعنيين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باى فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة

عن التعيين فهو يقتضي التخيير فى الافراد ولا ريب ان هذا ينافى مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول

من الترديد لانه ذكر فى موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة هى اى فرد كان من افراد الماهية على البدل

بل ربما كان مدلوله معينا فى الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا فى التعيين بل هذا اظهر والكثر فى الاخبار نعم فى الاول

يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة فى المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم

الشرعي على سبيل التعيين فى الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء قارنه

التعيين او فارقه وسواء كان فى صورة الاخبار كقوله تعالى احل البيع او فى صورة الانشاء او امر كان كاعتق او

ليمكن الامتثال فذكر لفظ المفرد وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك فى القصص والحكايات مثل قولهم

جاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكل ما فيه استعمال مطلق

وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة فى بادى النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة

والحاصل ان استعمال المطلق فى المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومال الوجهين يرجع الى كون المقصود

بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل فى مثل جاء رجل من اقصى المدينة

لا يقال للخصم وجوب العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على حقيقته لان مقتضى الاطلاق ومدلوله صحة العمل باى فرد كان على سبيل البدل وتعين العمل بالمقيد ينافيه لانا نقول لا نسلم ان مدلول المطلق ذلك بل اعم منه ومما يصح التقييد بل المقيد فى الواقع سلطان

وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد فى ضمن اى فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باى فرد كان منه صح صح

وفي مثل اشتر بجلاً اذا اراد فرداً منه اي فرداً يكون ومآل الوجه الآخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما بقرينة
تدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق
والمقيد فلو قيل بعد قوله جاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن آل فرعون
يسعى يكون بياناً للمجمل لا تقييداً للمطلق وقد خبط الفاضل خبطاً عظيماً واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الا ترى ان
معروض القيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد بالمطلق والمؤمنة قيد للمقيد
وقوله والاول هو حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك مجازاً ولا فيحتاج الى الحق والذي يكون
المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس من الى قيد في قولنا رقبة
وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالاً على القدر المشترك بين الافراد بالجملة لكنه يقال المطلق اذا استعمل وحده
ويقال له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود القيد في الخارج وجود القيد وجود المطلق بل انما يلزم
وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان ههنا كلاماً من المحقق البهائي في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه
قال قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا
لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فما هذا الا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابله
مطلق كما في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء
الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقل العلامة
في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجية ما اذا كان
في المقابل مطلق ترجيحاً للتأسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب
كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع
لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا عدم وجوب
عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم
فان المطلوب ان كان عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان
مطلق الطبيعة فبعد وجود عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى
الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانياً حراماً فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق
على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد
ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصحح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضاً اذ يكفي في نفي جواز غيرها
وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام
والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قوله اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض
ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم ان وادي في المطلق ولذلك تريهم متفقين في عدم

وجوب

اعتق في الظهار رقبة

اكرم بني تميم

٨٩

وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خصوا الحمل بالعام والخاص المثبتين الظاهر واما الجواب ففيه انه يفهم منه
التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الذي
بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والعلامة انما لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الآن كتاب النهاية
وايضاً التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضاً مما لا يناسب المقام او مما يصلح مرجحاً لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له
بما نحن فيه اذ التاسيس يحصل بمجرد ارادة الافضلية ايضاً ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب
الحظر وقد مر التحقيق فيه ولنا على المقام الثالث انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام
العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص
مبين لا ناسخ الا في صورة تقديم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد
ناسخاً اذا تأخر عن المطلق وانتظر اثره الا في صورة حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان يكون مقارنة باللفظ فلو كان
المقيد بياناً للمطلق لكان المطلق مجازاً فيه ومعه ضع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه
شيء الا تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضاً بالنقض بصورة تقدم المقيد فان المطلق
الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضاً واعترض على الاول بان
المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى
يكون مجازاً في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الافراد الكامل والشائع الثاني وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب
حكمه وجوب العمل بهما اتفاقاً ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتباً كافراً واورد عليه بانه من تخصيص العام
لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر وفيه
ذلك بعد عدم قصد الاستغراق ويكفي الامتثال بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ان قوله لا تعتق مكاتباً
كافراً بياناً لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اعتاق المكاتب اصلاً كما قالوا في حكم المسند سيما مع اعتبار مفهوم
الصفة اقول ويمكن دفع الايراد من مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن ويصح المثال
ايضاً بارادة الماهية ايضاً كما بينا سابقاً فلا حاجة الى حمله على باب العهد الذهني مع انه ايضاً في معنى النكرة ولا يدفع الا
مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الآن بل ادفع توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال
فخور والا فاللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اوفق بالمطلق من العام واما ما ذكره
المورد من ان معنى قوله اه فقضيته انه ان اراد مكاتباً ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق
له مع وصف كونه محتملاً فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين
فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بياناً له كما ذكره اذ البيان انما يحصل
للمسئلة المكلف ذلك الفرد وان اراد حمله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضوع المسئلة
في شيء منه ان هذا العتق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فبالضرورة لا بد ان يكون مراد

وان قيل انه فيما نحن فيه فائدة القيد في اعتبار المفهوم فيمنع الانحصار فيما نحن فيه

بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه لا تعتق مكاتباً ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق

من بدل المثال بذلك عبيدا نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الاصلي اثباتا مثل ان يقول دمنه ان يعتق الرق
مكاتبا لم يتم من المطلق ويكتفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الا انه احراز ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد النوع
واعتبر موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصود من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق
فالمقصود ان ذلك عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بعيد عن العموم مما يبعد فهمه
اذ يصير المخرج كون غير ذلك المبقى من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون منع للعتق مطلقا تماما عتق من
من العبيد وهو وان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان مالكا للمكاتب ولغيره مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا
الصيد مثلا اذ يكون معناه لا تقتلوا صيدا الا ان يخرج ايضا الى الاثبات مثلا ان يقول اذا ابتم صيودا فاتقوا منها
واحدا ويجوز لكم قتل البقية وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم
بفرضهما عاما وخاصا واعلم ان اتفاقهم على ذلك مبني على مذهبهم المشهور والا فعلى الوجه الذي ذكرنا من ارادة الماهية
لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد انتهى الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بعيد ان يكون ذلك كاشفا عن
اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه كما نرى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعد الثالث وهو ما كانا مختلفين
مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر
مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب عدم
الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين ولخلف مخالفينا
وعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس وعن ... نقله
وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا تليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمؤول **قانون** المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد
بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل
على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي ص صلاة ولم يظهر وجهها اما القول
فهو اما مفرد او مركب واما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول
الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما اذا اراد منه فردا معينا عنده
غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام
مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد
بيان لا ناسخ وقولهم فيما سبق انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب في الظاهر ومرادهم بالظاهر هو الظاهر في النظر
وفي النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التنافي
بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد مبينا
هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن مراد المتكلم بالعام والخاص كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب

وهذا

يقترن

وهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام
وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن بيان تلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز
ولا يتوهم انه مما له ظاهر وان القرينة قد اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا وقد يحصل من الاجمال باعتبار
المشترك المعنوي قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الاعداد
مع ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي يقدر باسم
الزكاة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا
ولم يبين واما اذا سمي ذلك القدر بالحق فهنا الحق معين اذ المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال
في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة
وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة
النكاح للتردد بين الزوج وولي المرأة وباعتبار تخصيص بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم
مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين لجهالة المراد من الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى
التزوج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل واحد
منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لا
مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد
لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس
ووقوعه في الآيات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان ههنا فروعا
مهمة **الاول** ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في آية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب
السيد المرتضى رضي الله وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها
وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح وحجة السيد مع تحرير منا ان اليد
تطلق على جملة وعلى كل بعض منه كما يقال غمست يدي في الماء اذا غمسه الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق وا
بيدي وكتبته بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك فان قيل
ولنا ان اليد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من
ان يقع الانسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يقول بالقطع ايضا في الاجمال والجواب
ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى
المنكب والشاهد على ذلك انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال لاي موضع من يده يوجع لا ان بدنه يوجع
نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع لمفهوم الكل الذي مصداقه هو ذلك العضو

ولا ريب انه لو كان موضوعا للكل وحده لم يصح الاستفهام بانه اى الايدى من القطع الابانة والمقابلة بالاثنان

وتميّز في مقابل الايدي لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكل واطلاقه على الشخص من باب اطلاقه الكلي على الفرد

هو المناسب للمقابلة والتمثيل دون زيد ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيتوقف قبلت زيدا او اغا من وجهه

زيدا او انسانا وما ضرب رجلا وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهكذا الكلام يجري

في الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم

ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض

نعم هنا امر دقيق خالجني في الاشكال في بعض موارد هذه المسألة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل و

وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب

وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكني اقول لو

من اول طلوع الشمس الى الغروب عمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو رضا راجيرا يوم و ... وكذا

لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك

ان هذا من خواص الاضافة لان للمضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة لا انه عمل

الحقيقي والقامة في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية لشيء كيف الاصل ولذلك بنيت ليلة في هذ الدار واراد

منه القدر المتعارف بعد العشاء والجلوس بعده وهو من حقيقي وعليه يتفرع مقدار المصاحبة في تسليم

وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه

وكذا لو قال جرح زيد وكذا جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابن منه عن جسد لا ينال

فان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسأل هل ابين كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل

يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح بدنه او جسد زيد او ضرب على جسد زيد لا يفهم تمامه بل

حصوله ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اى موضع منه لا اى يد منه ولا اى جسد منه وعلى هذا فاذا

قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذا ايديكم لو لم يكن قرنه الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا

برؤسكم ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيان ... من كون الباء للتبعيض

بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصية ود

ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل مثل مسحت راسي بيدي

بيدي وموجب ذلك في الآية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد

هو مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اى الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب

مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على

المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض واجيب بالمنع

الباء

الباء في المنديل للاستعانة والالة وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين

ونص الاصمعي على مجيئها في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعده صاحب القاموس

من معانيه وكذا ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم

ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابي جعفر ناطقة به لا يقال اختلفوا في التحليل في نحو قوله لا صلوة الا

ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفى فيه الفعل ظاهرا

والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا

ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما

نحريره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في

الصحيحة منها في يصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على حقيقته اللغوية لعدم منافاة وجود علة اركان

التي يطلق عليها الصلوة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول ومع فاذا صح

الحمل على المعنى الحقيقي فيحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار

ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد من تلك الاركان من مثل

الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فعلم بذلك النفي كونها شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا

اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم فان

قلنا بثبوت عرف لهذه التراكيب بان يكون المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام

الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو

الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك الامر مترددا فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر

بين المجازين فنقول ان نفي الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا

وبما حققنا في اوايل الكتاب يعرف انها لا حاجة الى الحمل على كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة

الشارع من الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل

من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو لا علم اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة

التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا ضيرورة حقيقة فيه لئلا ينافي ما تقدم احتج القائل

بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف

مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه

وان اريد ان اهل العرف متوقفون بمعنى عدم استقرار احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين عنده

قلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة

فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال

ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا نعم بل الظاهر نفي الصحة فالاجماع وسائر الادلة هو المرجح في
مقتضى النظر في الاول ونظر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل وانظر ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية
كلها حقيقة في الصحيحة **الثالث** حتى قوله في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم
والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذا في لفظ الحل والحرمة
من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل
المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوءات
بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتري وهكذا للمشروب
فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشراء وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء الواحد مشتملا
على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس
وقد يكون هو الاستقاء وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوها
والقول بان المقصود منها ذلك لا لارادة بعض الشؤون منها نعم مقابلة المرأة بالرجل وخلقة النسوان صحيح
ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات
والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذا الميتة في مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بيان الماكولات
فالامر فيها مشكل والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان
الاجمال ثابت والكلام فيما ظهر من القراين ارادة فرد من الافعال والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ
بالذات على شيء مع تعدد الافعال الا في مثل اية التحريم للمناوبة بان المراد من يجوز نكاحها من النساء
لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبح في
كلام الحكيم وعراءه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح
متعلقا له لان الاحكام انما يتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل
ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي يندفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال واجابوا عنه
بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت
من الخارج مرجح لاحد المعاني فيحمله على الجميع اذ قد لا يندفع الضرورة الا بذلك فقوله وهو يندفع باضمار البعض
ثم **قانون** المبين نقيض المجمل وهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل
شيء عليم فان افادته لشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة لا لشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر
في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة وقد مر في الفرق بين النص
والظاهر فحرر ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان فقد يكون في العام
المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة

اقول وقد عرفت ما في ذلك صح

المبين على النص ما يكون دلالته على المراد ظاهرة بقرينة وبيان اخر تقريره

وصفوه

وصفوه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو اما ان المراد به فعل المبين وهو
التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك الى ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول
ومتعلق العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى
اما القول فمن الله تعالى كقوله صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن
الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر بيانا للمقدار في الزكاة المامور باتيانها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان
بالمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة في تعيين عدد ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين صلى الله عليه وآله الصلوة والحج
بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو ركع صلى الله عليه وآله في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم
العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مثل ما فعله مثل
صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس فيه بيان وفي لافعال الصلوة بل احالة ما فعله في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان
لا فعل او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له والا يلزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب تطويل تاخير
البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا ان قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا بانه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع
بالفعل بعد امكان الشروع وبعدما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما
لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح واما لزوم امتناع
تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج الفرض **قانون** ذهب
جميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت
الخطاب ففيه اقوال ثالثها المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوزه في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام والمطلق
والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا واما مع بيان الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض العامة عدم
جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب ان هذا
الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط
النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما
تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة
وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف
والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في
الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل
لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فانه صرح بعض
القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها

فيما لا ظاهر له

وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه لا دعوى الجبر لا لزم فائدة مثل ان يعقل
عما هو ظاهر ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخيره مع الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم بالخبر
وحصول فائدته بذاته مثل ان يقول فتلى فلانا مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيب او لبيانه او لاجل تفريح اعدائه وتحزينهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكتبي لا يحتاج الى البيان اما
في العرف فلانه يصح ان يقول الملك لاحد من عماله قد وليتك البلد الفلاني فاذهب في وقت كذا وسا كتب
لك ما فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سألوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي وما لونها ولم يبينه ثم يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من
الباب لظاهر قوله ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل وانما
وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون
يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روى انه ملأ مسكها ذهبا فارادوا ان
لا يفعلوا ولكن الحجاج حملهم على ذلك واتهامهم موسى حين امرهم عليه واما ابن عباس ففي فرض تسليمه لا
حجة فيه واما حديث العيون فعارض بما في تفسير الامام وبما في تفسير علي بن ابراهيم من احاديث وغيرهما ومنها
قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلهما من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني
بالمحصن واما بيان انما يدل في تاخير بيان ما له ظاهر فسيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى
ومنها الايات المتقدمة في حكم السارق والزاني وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للطائفين ببقائهم
الى اخر الامثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يمرض والصائغة قد تحيض والمصلي قد يموت في
الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية
من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية
لا يحصل عنه العلم لشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا يعني كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما
ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بان
يبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع لقرائن المقام وكان لزوما
لتفسيره فلا نم بطلان اللازم وانا على عدم الجواز في غير المجمل فظاهر مما احتج به المفصل وستذكره ونجيب عنه
واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم باللفظ
لحقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة له على غير المراد لان الاصل في اللفظ
على معناه الحقيقي واما المجمل فلانه لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيفتقر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي و يتوقف

جبب

ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا
اي بقرة لاجزأهم ولكنهم شددوا على
انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار
الرضا لو عمدوا الى اي بقرة اجزأهم
ولكن شددوا فشدد الله عليهم

٩٣

بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها
المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا وبين
في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة به شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناط لزوم القبح من جهة
الاغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية دون التكليفات الابتلائية كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل
ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من جهة خوفه ان يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق بمدح ابراهيم
بذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد حققنا في مبحث
التكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة ويحصل لهما
الثواب ثم يتبين له ان المراد هو الخصوص او الله سبحانه مانع منه ومن يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال
التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام
معناه الحقيقي مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام ونجوزه عندهم بحمل على الحقيقة لا مطلق الارادة انه لا يحمل
على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة من وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا
بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فيثبت جواز تاخير القرينة عن
وعدم لزوم الاغراء ولكن قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال
وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك
وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظن والمدار في الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف
في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام فهو مختص به وما استشهد به من جواز تاخير
القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو فيما سوى الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لالحاق ما له دخل في المراد
عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخليته في
ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ففيه انه غير مضر لان اعطاء
المكلف دافع للاغراء ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الاخر ومع عدم
المخاطب فلا ريب في قبحه الان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء
ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم
فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان مما
خوطب به المخاطب من لسان النبي مواجها له مريدا افهامه والعمل على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما
من عدم جواز تاخير البيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم الاغراء جزما
لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يتبين له المخصص اما بذكره له وقت الحاجة
او احالته على راو او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالمجتهد في القرآن والعامي المجتهد

لعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد
صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو
الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى
اصالة الحقيقة صح

فو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم ولكن من يفهم الخطاب لكن
لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة
الى زماننا ع ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاعراض
وفي الخطاب فخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رأيناه او سمعناه مع ما يقتضيه ساير الادلة التي لم نعثر عليها
وهي في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول
فخطابنا هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بالمراد وارادة غيره
ايض وهذا الفرض الحاصل في زماننا الان هو ايض فيحصل في زمن الشارع ايض اذ ليس كل احد في زمن الشارع الخطابا
شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم ع العمل بالكلام
من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة والسنة النبوية وغيرها فانا
في الاذعان بكون العام باقيا ع عمومه ام لا في غير محل الخطاب الشفاهي وملخص معناه عن الخطاب بالعام المخصوص شفاها
مو بل به الايهام مع عدم اسماع مخصصة وما مر عن بعض من قبل الاول وما ذكره المجيب من قبل الثاني وبينهما
بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص زاحم اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب ما سبق القاعدة التي
بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل ع اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث
عن المخصص ان البحث عن المجاز مع البحث عن المعارض مو اخر ولو لم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى
يتفحص عن معارضه عاما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله ع مجاز الحقيقة
نعم عدم القرينة ع المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب الاول الثالث وقد يجاب بالنقض بالنسخ
وتوجيهه ان المنسوخ لابد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ وبعد
مجئ الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجا بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو يظهر
الجواب عن قولهم ان الخطاب وضع للافادة اه فهو لا منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم
ع الامتثال والتوطين **تنبيه** قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون
من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه
ان كان المقصود فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسايل الحيض للرجال فانها
قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايض كالعوام بالنسبة الى مسايل الحيض وقد يراد معه فعل كالعبادات بالنسبة
العوام ومسايل الحيض بالنسبة الى النساء فانه وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام
المحكم وتنبهت ع معنى الماول ايض فنقول ههنا ايض الظاهر ما دل ع معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ
التي لها معان حقيقة اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرها ومنه المجاز
للمقترن بالقرينة الواضحة ع ما اشرنا اليه سابقا واما الماول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول ع معناه المرجوح

وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تع يد الله فوق ايديهم ومثل
يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واما لفظية كحمل اية الصدقة ع بيان المصرف لا الاستحقاق فالملك
بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تع ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم
يسخطون فالاية رد عليهم وردع عما اعتقدوا انه يجوز في ذلك بل انه يصرف في مصرفه وغيرها ذلك عدم وجوب
التوزيع ع الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرها
وان شئت جعلت المجاز كلها من باب الماول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة
او فارقتها مع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة ماول وهو بعيد والتحقيق
ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة ع خلاف ما وضع له والماول ما لم يقترن به وع هذا فالتيد في الاية ليست
بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة ع خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة ع هذا
الحمل هو العقل وع هذا فظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي وبدا الله فوق ايديهم وع هذا فكل المجملات
التي لها ظاهر ومتاخر بيانها عن وقت الخطاب ماولات وكذا العمومات المخصوصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز
توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما اراده اخيرا او نصب قرينة عليها حين التكلم بها
فقد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل ع الظاهر بان يتحقق عليه دليل يرجح ع ظهور اللفظ وكما
ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايض متفاوت فمنها قريب وفيها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمل اللفظ فلا
يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وانظارهم وتفاوت القرائن
فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر ماولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل وقريبها
وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب السادس** في الادلة الشرعية
وفيه مقاصد **الاول** في الاجماع **قانون** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص
يدل ع حقيقة مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر ع تعريف ما
يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر
على امر من امور الدين وهم لا يقولون بحجية اجماع ساير الامم وان اتفق بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فلما كان مهم القول بحجيته لان حجية
الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره من دوره في اول الكتاب
القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي ره عن والده عن منا يحره ان مراده العصمة
من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العمليات المحضة والالف
اعم من الاعتقادي والفروعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما ياتي والا فلم يتحقق
بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد
يتخلف عنه فانهم يعتبرون جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ايض لعدم خلو العصر عن معصوم

عندهم اولا مع اتفاق جميعهم تحصيل العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه
موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته
والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناط
للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى المذاهب
والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن راي
المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي رئيسهم المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة
اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجمع علماء امة النبي ص على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه
من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه ع قائل بما قال سائر الامة
فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا كيف يقال انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي
انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب حجية الكبرى في الشكل
الاول فانه علم بجسمية الانسان من قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور
كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردها في عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين
في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وسيأتي في
المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقريب في حجية الاجماع كما الحق علمت بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد ص
متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فهذا حجة وهذا هو السر في اعتبار هؤلاء وجود شخص
مجهول النسب في جملة المجمعين ليجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا
لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام
فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فتم المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض
من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع
في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول
شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ ره في العدة بعدما وافق القوم في
الطريقة السابقة والظاهر انه لم يوافقه من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تأخر في هذه الطريقة وهي انه
اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم
وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة
الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول
الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه
ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم

فقال ص انه نعلم انه قول الامام ومختاره ص

بحث

٩٥

بحث ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان
قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك
قبل ذلك في مقام اخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما
قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول
الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود
من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور
فيضمن من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق او اعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى
لشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف
بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية
من روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر ظاهر ان مناط كلام الشيخ ليس ان الاجماع على الخطاء لما كان باطلا
وجب على الامام وجدانه بنقض الاجماع ولو بالقاء وجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه تعالى الداعي الى نصب الامام
اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض بما اجمعوا عليه
والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم
يثبت حكمة في غيبته واستتاره لا مطلقا وبمثل ذلك رد هذا القول السيد المرتضى رضي الله قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا
كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا
ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده والحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق
الطوسي ره في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا هذا مع انا نرى خلاف مقتضى
اللطف والتبليغ موجودا على النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء
الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان يمكن ان يدفع
لكن بعض الخلافات التي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ
بما في الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي
يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون
تقرير المعصوم حجة خصوصا تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت القائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا
عليه حتى يقتضي المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب فيلقي الخلاف بينهم ويبين لهم
ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم
من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم
فانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات افراض

باحد طرفي النقيض لمجتهد و باخر لمجتهد اخر واما فيما اجتمعوا عليه فليس الا رضاه لشي واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق بين
الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا تسبب لعدمه المكلفون فلا يدر نقض الامة وليس هنا مقام
بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع
لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه مم ولما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المتاخر
المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المتخالفة
حديث او اية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطا وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض
باجتهاده وبتقليد مقلده له فلعل الاجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل والمانع من مخالفتهم اذا دل دليل على خلافهم وهو
الا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة
ممنوع لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم برضاء الامام بذلك بالخصوص من حيث هو الامر
انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردهم بعنوان المجهول النسب ثم تجويز رضاء الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد
كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الناص الذي اجتمع جماعة ورضاه في هذا الاجماع لا يسلم الا من
جهة اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره
في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام
لهم وكذا في قولي او ثلثة بالاخبار مثل قولهم لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء
فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الامام ردعهم عن الاجماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام
في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة ومع
عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محققي المتاخرين وهو انه يمكن حصول
العلم براي الامام من اجماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذا يمكن العلم براي كل رئيس
بملاحظة اقوال تبعته كما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عن فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده
فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحد منهم فيه يمكن حصول العلم لنا
بانه راي فقيههم فكذا يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الائمة من قبيل زرارة ومحمد بن مسلم وليث المرادي
وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف بينهم
ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة موزونة لا يجوز انكاره
فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة
تتبع اقوال علمائنا فانه لا يستبعد انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ
من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه اخر يزيد ذلك الظن واذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب
فتاويهم بحيث لم يعرف له مخالف فيمكن حصول العلم بانه راي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر

منه

مثل ان جماعة منهم نسبوه في كتبهم الى مذهب علمائنا وجماعة منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر للمذهب مع سكوته من ذكر مخالف بل
وانا راى بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا الكرامام واذا انضم الى ذلك كون
المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا الكرامام واذا انضم الى ذلك عدم وجود خبر في اصل المخالف
حتى ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مسانيدهم ووقوع الخلاف بينهم في
المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قايل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلاف ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول
من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد
النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث في هذا الاجماع هو كونه رايا لامامهم ورائيهم الواجب
على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القيا
والمنار من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية
واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا يستحق منكره
الجواب بل انظر ان مدرك كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة
والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب
كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين فجواز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه
يجوز ان يصير بعض احكام النبي والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين
نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب
ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروري انه مسبوق باليقيني النظري
فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فهذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة
دل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضاء المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضره مخالفة بعضهم
ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر في زمان
الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في
افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه
والتتبع فلا ينبغي لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاسمع لبعض الامثلة هداك الله الى الحق فنقول
قل لي اي ضرورة دلت على نجاسة الفكر من الجلاب بلا قاء مقدار راس ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام
والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد فيه خبر واحد
فضلا من المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت عليهم جدا وان قلت
دليلهم غير الاجماع اية او عقل او غيره فات به ان كنت من الصادقين والا فاعترف بان الدليل هو الاجماع
بل مدار العمل في جميع الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكرون في ذلك من حيث لا يشعرون بل الاية مسدودة
ووافقنا

الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال ما لا
يؤكل لحمه مطلقا بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا
ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرها
وكذا البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان
في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذا غيرها
من المخالفات وكذا غيرهما من المخالفات وكذا في نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض
الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة
ببعض اخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرد للميتة والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول ان لزم النجاسة من
الامر بالصب او النهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا
النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يسقوهما على حالهما من عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا
للاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم
به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ فهو انه مكابرة واقتراح وخروج من اللغة
والعرف فلم لا يفهم فيما لو امرنا بالجهر في الصلاة للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغسل ثوبك دعه قوله
وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذا المقام واتيان ما ليس فيه منا ما من الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا
لاكتفينا بالعشرة او الح وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية لا يفيده الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح
الحال لرفع الاشكال ونقول ان طريقة احدها ان بعضها مما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم
او في اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس ونحو ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة
التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج
هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من دينهم والعهدة
فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور
عناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء
هذه الامة وارباب افهامهم المتدينين عند ذلك النبي والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه في الباتيان
هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او الرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على
اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احد منهم على الاخر العلم بان طريقتهم كذا
فكانه في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة
المخالفة لو كان هناك مخالف فكذا في الاجماعي الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى
مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان وجود المخالف لو فرض في غير النادر وحصول الحدس

الذي

الذي ذكرنا في الضروري بان يكون بحيث ثبت عندهم غفلة وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه واكتفوا اجتهادهم
وسعيهم الى الاعتماد الى حد سهم الذي استقر عليه رايهم اذ لا ننكر احتمال الخطأ في مدعى الاجماع كما سنحققه فيما بعد فبالجملة
فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من
تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما
لو جاءك الاف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى
تتبع واعمال روية كقوله عم انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين يكون بذلك قول النبي مختص بالعلماء بل ببعضهم
لاحتياجه الى معرفة الوسايط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك انظر الى كثرة الرواة والنقلة ووقته الى كثرة المفتين
والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه وليعلم اولا انه لا حاجة لنا
في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع على مصطلحهم اذ اثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن
لذكر ادلتهم والكلام فيها وجهين احدها بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما استندوا به في حجية الاجماع لا يمكن ان
يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمد في اثباته عليه الى ان علمهم بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل مذهبهم ودينهم فنحن نقول
اما ابطال طريقهم في جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الى انما او يمنع تحقق الاجماع
فيما يقتضيه التسليم في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام
وبعض الخوارج وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا
في انحصارها في اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل
من الايات والاخبار ونحن نقتصر على ما هو اظهر دلالة منها فاما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل
ومشاقة الرسول ص ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد في المجموع من حيث المجموع لا على كل
واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا ولا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل
المؤمنين غير مستقل بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال
في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار
فلله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت
حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه
جملة ما ذكروه في المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بالاجابة الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين
الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليه ايضا ان مفهوم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم نهي
ووعيد على تارك المتابعة راسا لانه ان ترك المتابعة هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة
امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء

ع الناس فان وسط كل شئ عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله تعالى يكون معصوما عن الخطأ فقولهم حجة وفيه انه لا
يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا وهو بعض ما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا لا مطلقا وفيه انه تقييد بلا دليل و
فيه مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كل منهم مشاهد الا المجموع من حيث المجموع كما لا امة
ع ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار فنقول انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا
واما في الدنيا فنقول انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتويهم فالاية متشابهة الا انه فالاولى ان يقال المراد بهم
اعتناء كما روى في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد
مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند
كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم فردوا افرادي لا مجموعي
كما لا يخفى وسيجئ ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتره
معنى ومنها ما هو اظهرها دلالة وهو قوله لا يجتمع امتي على الخطأ وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء ومنها قوله
كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل
هذا الاصل الذي يتوادنهم عليه صلاة عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث
المط وثانيا منع دلالتها اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية
الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة
الاخر وتتميمه بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل دور وهذا واضح الا ان يكون مراده اثبات الحجية في الجملة
لا مطلقا وبه يبطل المذهب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء وهو يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء
غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به وهذه من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والمخالفين كما
حيث قالوا بعقدنا من حيث لا يشعرون ونقل المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو نسبه الى اكثرهم وسيجئ
في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال ان المراد
القدر من لفظ الاجماع لا من لفظ الخطأ فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا افرادها كما انه
فاجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المفيدة
مفيد العموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع هو التجامع الارادي
ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطأ لان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطأ وظاهر الاول ان المعتبر من الخطاء يكون
خطائيته ثابتة قبل الاجماع والغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطأ عندهم لان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه
صواب وليس بخطاء وان قلنا الالفاظ اسامي للماهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهر
في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما رووه من قوله لا تزال طائفة من امتي على
الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيه اجماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة

من امة على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهذا هو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم
المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله لم
لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ففيه ما فيه من الكثر مما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا وكذا
بعيد ومثل هذا القبيح عن امته ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي
اقاموها على ذلك فمنها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم
بان هذا العدد الكثير من المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن
موجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حقية ما
عليه الاجماع وهو المط واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي
بعد موسى وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد
فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى
عن الاتباع للاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه
ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة حينئذ للاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة
المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا قاطعين على خطاء
بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال في
الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع
ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص او وجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته
على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات واقول ان كان مراد
المخالفين من حجية الاجماع هو حجية من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال
لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع اجماع هو الذي
يخطأ مخالفه ربما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب في حقيقة ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث
فلا يتفهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نم اجماع جميع العلماء
حتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه ويبدو منه منع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية
على القطع بتخطئة المخالف او ان لم يعلم دخول المعصوم فيهم نقول ان كان موافقة الامامية في القطع بالتخطئة وجل
بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجيته الذي يحكم بخطأ مخالفه للاجماع المصطلح عندنا الا
قضاء العادة بذلك وبدونه فيمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث
لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المعصوم فيهم ولكن فرض عصر النبي صلى الله عليه وآله مع فرض عدم
معصوم اخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر في الحكم في قضاء العادة على ما

هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطأوا المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعيا ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة في ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يقال يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يرتاب منصف ولو لم يتم فلا بد من تاييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني فكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال خفاء بعضهم الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته ولا يعلم لحبس او اسر في المطمورة او كذبه في قوله لخوف او نحوه ومع ان العبرة بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع من الاخر وفيه ان هذه شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رأيهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متأخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء وجود فضلاء الحاصل باجمعهم في ذلك عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك امر حقيقي حتى يقال ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مستدلا بقوله تعالى عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله فظاهرهما ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيان غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها في نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى

للاجماع تأثيرا واصلا لحصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه وقوله وجوابه انه لا يمكن الوصول الى خصوص شخصه ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورأيه وتدينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات فانه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره لسبب اقوال شيعته كما يمكن صدور الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذا المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء واشتباه لفهم مقصدهم فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا مع ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدرك الحجية كما لا في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع انهم ايضا لا يعتبرون خلاف النادر واما على طريقتنا فلا ضير في وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم بانفسهم كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم نقل بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع يحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة متفاوتة الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الجهر اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن عقيل قال بوجوبه وبان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة لتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقينيا او ظنيا واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا ينافي من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطأ في اصول الدين والعقليات مع حصول الخطأ فيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاجماع باجماعاتهم المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعي فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد انه يورث ضعف الاعتماد عليه

ولا مطلق الاجماع

مع انه تم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم
حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذا المجازات الواقعة
في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم تنبيهات الاول اذا قال بعض المجتهدين بقول
وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع
هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب في مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديد النظر او لكونه
ذا بصيرة في الردع من مذهبنا عدم العصمة ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا
نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني
قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه من الازمنة الا من جهة النقل عن الا
زمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستترا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه وكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما
يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة
للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال المنصف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا اليه في الطريقة التي
اخترناه فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة في زمان حضور الامام الى زماننا
هذا بسبب اجماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة
والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا لنقلوه واذا انضاف الى ذلك
دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القراين مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كونه
كاشفا عن موافقتهم لنبيهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته في المطلوب
ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي
لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة
ادراك حسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد الاجماع او لا وان كان من باب استنباط
تخريج او تفريع فالعقل يحكم بان العادة تقضي بعدم اتفاق اراء هذا الجم الغفير المختلفة المذاق المتباينة المشرب
على دليل مع وضوح المذهب كما اشرنا سابقا فيما اصحابنا لا يعملون وان كان ماخوذا من النص فهو المطلوب نعم نظير ذلك
الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة الماخذ كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية في اليمين
اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو تقدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين
متمم ويمكن ان يقال بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق اخر في امر شرعي وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية

ولازم

ولازم التاخر فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجتماع كلمة الكل على هذا الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح
في الاستدلال ودعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة الماخذ ولا دليل على حجيتها فامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اختاره صاحب المعالم
لا يتم دعوى الاجماع وحصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا ان يؤول كلامهم الى ما ذكرنا سابقا من ان المراد
حصول العلم بقول العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى يمتنع فايدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة ارائهم تفصيلا وان فرض
معرفتهم باشخاصهم مفصلا دون مذهبهم وتقليدهم وبالجملة الكلام في امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان اعتقاده في الازمنة السابقة
وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم البديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتبحرين المدققين وبالجملة
فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ومنها الظن المتاخم بالعلم اذ كثيرا ما يحصل الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة
اجماعية بسبب التواتر والتتبع الناقص ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ونقول الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما نشير اليه
فيما بعد لو لم يكن هناك دليل قوي على خلافه وبما بيننا يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال العلامة الحق
ان الاجماع بل المجمع عليه ونحوه قطعي ونعلم اتفاق الامة عليه علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع
في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر وان المسئلة اجماعية من ان يتفق ابتداء اصل الاجماع في الزمان السابق
الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره
العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض فواد الظفر المذكور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال
ان مرجع الظفر لعله الى فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الخ لانهم عدول ثقات وادعوا
العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون نقلهم بمنزلة خبر صحيح اخبر العدل عن امامه بلا واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة
لا يليق بجلالتهم لانه يرجع الى التدليس فكيف وهم امناء الائمة ونواب الائمة متكفلو ايتامهم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعدهم وهذا منهم تدليس
وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا نمنعه واحتمال الخطأ لا يوجب
الحكم ببطلانه في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن بمحض الاحتمال ما لم يرجحه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قراين تدل على غفلته في دعوى الاجماع
واشتباهه في حدسه وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكره الشهيد في الذكرى كما لا يخفى من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين
دعوى الاجماع او انه يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي هو عليه
مصطلح المشهور كما نشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة او تاويل الخلاف على وجه يمكن جمعه لدعوى
الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ونحن نقول بحجية الاجماع
المنقول بخبر الواحد فنقول بحجيته الا ان يعارضه اقوى منه من الادلة وظهور التخلف في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او
كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن رأي الامام فاما
لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس اجماعا جزما قال الشهيد في الذكرى ويمكن ان يقال هو حجة مع عدم
متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الفتوى بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا
وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر
وقوفهم عليه وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند يجابهون قلت فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض

علم الاول

ولا اوثق بالكثرة القائلين بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان من الاصحاب من يتمسكون بما يجدون في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز

النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندور هذا الوصف اذ الغالب وجود دليل الى على

ذلك القول عند التتبع قال في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تمنع من تعمد الافتاء

بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ بمأمون على الظنون اول ونحو فيه في مباحث الاخبار ما يدل على كفاية الظن مطلقا ادا الاية

باب العلم ولا ريب ان ما ذكره من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القايل في غاية الكثرة الا ان

الوصف بعيد لما ذكره في ذكر الرابع قال في كرلى بعضهم المشهور المجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب لمثل

ما قلناه في قوله لان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية

بان يكثر تدوينها او الفتوى اول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون الظن الحاصل في جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من

مخالفتهم وما كان من المفروض في المسئلة بقية عدم العلم بالمخالف علم بتوقف لانا كما ذكره في تقريره قوله خذ بما اشتهر بين

اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة

المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الاتم اوجه

الدليل يتقوى حجية الشهرة وان كان هناك دليل ضعيف فهو اولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف قويا لكون الادلة والاخبار

في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الآخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد بشئ يحقق وهو ان الشهرة التي تحصل

معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمان الشيخ لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي

في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له

لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا

ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده تأييدا لما ذكره من كلام بعض الاصحاب وانت خبير بان هذا الكلام في غاية

البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد فانه لو لم يعرف خلاف تلك من ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام

الذي لم يظهر مستند الحكم ولا بأس حج بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي والا القول بان كل مشهور بعد زمن الشيخ هو من هذا الباب من التقليد

فلا ريب انه افتراء وان ابقي كلامه على ظاهره من تجويز تقليد جماعة الشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جراءة عظيمة ولا ريب

ان ذلك نوع تفسيقهم مع انا نرى كتبهم مشحونة بمخالفة القدماء بعضهم لبعض واعراضهم عنه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب

الشيخ لكثرة وقوعه في كتبه تخالفه فيه في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وتبعية اي فتوى من فتاويه وتقليد

ما رأيت من كتبه اذا قد ما يوجد قول من الاصحاب والشيخ موافقة فيه وربما وافق الشهرة فتواه في كتاب وخالف فتواه في غيره وربما كان

وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فسائر

كتبه متأخرة عنه فلم لم يتابعوا فيها مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية

وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قرب عهدهم بزمان المعصوم عليه السلام وان كان في ترجيح الشهرة بين المتأخرين بعض

وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تأملا فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فمع المجتهد التحري والتتبع وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات

وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلاف وترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى تارة ووجدنا المشهور الاصل

وافق

ونحن وجدناها مستقلة في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما

يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول به القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة

الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ظاهر ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الاتيان على الخطأ

في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الاتمام فرجه الدليل كالسيرة والعلة المنصوصة

ونحوهما في تحصيل الظن يصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور كما هي قد يطلقون الاجماع

على غير مصطلح الاصوليين كاجماع اهل العربية والاصوليين والنحويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على روايات فلان وهذا ليس كاشفا عن

قول الحجة ولكنه ما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون **قانون** لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او

اكثر فلا يجوز القول الزايد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة تواتر حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد

بحسب اقوال الامة ثم حكم آخر من آخر وقد يحصل بملاحظة حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع

وحكم آخر موافق للآخر في بعض الآخر من تلك الافراد من فريق آخر مثال الاول ان القول من الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر

الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان اشترى احد الجارية البكر ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز

الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها مجانا خرق الاجماع المركب وكمسئلة الفسخ بالعيوب

فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا

قولا بالفصل وقيل لا يجوز القول بالفصل في تعميم الحكم في كل من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين

في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك جامع لموضوعي المسئلتين مثل ولد برد العيب ومن امثلته ان بعضهم قال بان

المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغايب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغايب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد

فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان كما يأتي فمادة الاجتماع مسئلة وطي البكر والفسخ بالعيوب

وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ووطي الجارية الموطوءة وامثالهما والآخر جانب

القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يليق بكلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة

بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يكن التصريح به من كل منهم فلا يجوز الفصل

سواء حكموا بالعدم في كل من الاحكام او بعض الاحكام وله صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيها مثل ان الجميع يقولون بوجوب الاجتناب

عن البول بقوله عم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب

غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب عنه وعدم الصلوة فيه وغير ذلك وكذا سائر احكام النجاسات فان نفوا على عدم

الفصل بين الاحكام المذكورة بالنسبة الى ملاقاة البول مع كون الحكم واحدا فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع

مركب ومورد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل

ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذا بنجاسة القليل الذي وقع فيه الدجاجة التي وطئت العذرة وكذا غير

ذلك من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والآخر يقول بعدم نجاسة شيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضا مما يجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق

على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك كثير في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على

على تصحيح ما يصح عنه اصحاب الشيعة م

ويتمسكون بعدم القول بالفصل م

الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتبين فيها حكم بحيث ينعقد عليه الاجماع البسيط او مركب كما كان في اول الاطلاع
على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تزكية الموطوء فاذا ثبت
جواز تزكية الذبح جلدها من احد من دل على جواز تزكية السبع فيحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل و
هكذا في الحشرات بعد اثبات حكم الموطوء بما ذكرنا القول بجواز التذكية في الف ما لكونها من الموطوء وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا وامثال ذلك كثيرة
وان لم يتفقوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ليعلم فان علم انه لا طريق لحكم فيها لهم في منع الفصل فهم على
عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورثة الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله
زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال
في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس آخرون ان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة رحمه الله بجواز الفرق
لمن بعدهم عملا بالاصل لعدم معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او شبهه وان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه
وهو ظاهر البطلان وقال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا اقول هذا انما يتم اذا علم بعدم
خروج قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلام المعالم الى الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كان فيه
ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب بمعنى انا نعلم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال لان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول
الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا وان العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب
ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفق عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح بعيوب الخمسة وادلتهم
في كل مسئلة قد بينا فلم يخالف اجماعا ويوضحه مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فيها مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا
١٢ المنع مخالفة فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع
وسلم بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا به لا ما لم يقولوا به وبوجه مسئلة قتل
الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال بالايجاب الكل في مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الكلي الذي هو نقيضه وبطلان
والقول بالتفصيل مركب من الجزئيتين فمركب منهما بطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالكلية على بطلان نقيضه
الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما تركه لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم
بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث ساير الاجزاء معه لانه تركيب هنا حقيقيا بل جزئيان كل منهما مسئلة برأسها اتفق القائل
القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الآخر ولا بشرط التركيب فلا دلالة في احد من القولين الاعلى بطلان احد الجزئيين فلم
يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما ولا ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل من الامة وان لم يقولوا به صريحا
والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم تبع القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق
الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني فيهم لكنه لا يلزم من القول باتحاد الحكم الكلي بحكم القول ببطلان القول بالحكم المرافق في
البعض اذ ليس القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالآخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها
واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع هو القدر الثابت حجيته من الاجماع وهو ما علم اتفاقهم عليه لا لازمه
المقصود لا بالتبعية في ادلتهم التي اقيمت على ذلك انما يعرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة

وتخطئة

وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيه ورد بان الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل فريق في مسئلة غير ما اخطأ فيه الآخر
فلا نسلم اقول وقد قدمنا ما يجدي في هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال بقوله عليه الصلوة والسلام لا تجتمع امتي على الخطأ بحسب الالفاظ على ما مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث
الثالث واجيب بان اختلافهم انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على القولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية
واما استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين وتابع آخر وعدم الانكار عليهما واجيب بانه كان
قبل استقرار الخلاف او لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ونقض الجواب بان العلم انه تم تحقق فيه طرق المسئلتين الا ان يمنع عن ذلك مانع
ولا عند الله تعالى لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط
فلا حاجة الى الاعادة قانون اذا اختلف الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجحه على الآخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى
الاصول ان لم يكن موجب لخرق المتفق عليه والا فالتخيير ولا على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ رحمه الله في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى
العقل من حظر او اباحة على الاختلاف بينهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول
الامام واختار الثاني واعترض المحقق عليه بان في التخيير ايضا ابطال لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الآخر فلو خيرنا لم
نستعمل ما حظر المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل لا انه حكم بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين
لتخيير العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الآخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل لغيره كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد
آخر من تقليده وان علم بخطائه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد غير افتائه بالحكم والظاهر
به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ رحمه الله يجوز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين
لا انعقاد الاجماع على ما اجمعوا عليه ولا على ما اختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الآخر والمعروض كان التخيير فيهما وهو ينافي البطلان
ضعيف لان التخيير انما كان في العمل حيث انه قول لم يعلم بخصوصه ولو انعقد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان قول الآخر ولا منافاة
بين عدم ظهور الخلف البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت آخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند الشيخ للزوم
رجوع المعصوم عن قوله الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم
جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطأ اولا ويلزم الوقت الآخر نوع رجوع عن الصواب الى ذلك الخطأ فصدر عن كل منهما جنس الخطأ وان كان
في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم جواز التعاكس من غير المعصوم لان اتيان كل واحد من الامة خطأ وان كان خطأ كل واحد
منهم غير خطأ الآخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطأ فلا بد من منعه حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطأ ويؤيده قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق
بناء على كون اسم كلية لا يزال كل طائفة لا فيها الا ان قانون الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه من افراد خبر الواحد حجة لا الاول فلان
قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقة المشهور او على
رايه واعتقاده على الطريقة التي اخترنا فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا عن علم فهو نبأ وخبر والآية في حجية خبر الواحد والفرق
بين الطريقين ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني يفيد خبرا لغة وعرفا وبما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبأ ولا آية النفر فيضعف دلالة
عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار ولا الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلا كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به
دور ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث تشمل بما البتة الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه

بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع
على جنس الخطأ فان من عدل عن
الخطأ فيلزمه الخطأ منه رحمه الله

للاستدلال به ولا انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن ودلالته عليه ونحوه لان مقتضاه حجية الظن من حيث هو ظن لا ظن خاص ويستند تواتره على
حجية بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد لو اذا كان حجة فالقطع المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال
وبقولهم نحن نحكم بالظاهر وجب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه ضعيف حتى الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك
التساوي ايضا وعن الاول في الثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير حجة معتبرة في الاصول اقول واحتمال الخطاء في دعوى الاجماع معارض بكثرة
الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الا
الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيبقى رتبة العلم مرتجى ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد
مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات مختلفة في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول او اجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم
على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة خصوصيات المرجحات بخارجه واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الآيات والاخبار حرمة العمل بالظن
في الفقه والعدول عنه في خبر الواحد بالاجماع والآيتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل وفيه انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو
المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول في الآيتين فقد ذكرنا انهما تشملانه ايضا ولا الاجماع على ما ادعاه
الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل على حجية خبر مطلقا بل غاية ما ثبت هو اخبار الآحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان
حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسايط وامكان حصول القراين على صدق ... من الامام وقلة الاختلال من جهة النقل و
والتقطيع وساير التصرفات وكذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القراين في فهم الالفاظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة
الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم يعلم حاله دعواه ولا وقوعه الا على العمل بالاخبار الآحاد في زمان الائمة عليهم السلام لا يثبت
الاجماع على جواز العمل بها في زماننا لما نقول في غالب اخبار الآحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل
من اجماع او غيره فلا ريب انه تحقق ... بل العمل بظواهر الآيات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الآية حجة هو متفاهم ... وتحصيل تفهيمهم
تحتاج الى استعمال ظنون منشعبة لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان
دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بالظن الثابت حجيته من الاجماع او دليل قطعي آخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول
مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الآية ايضا فان الآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او
او بصورة اصول الدين فقط كما هو مراد اكثر الآيات ثم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو
انما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل ولذلك ذهب بعض الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ونحو ذلك
قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان في ذلك ما لا يتفق لكوننا نرى الاخبار ايضا كما اشرنا في اوايل الكتاب ثم ان
الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة اليه قد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا
ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ثم وقوع الخطاء من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار
الآحاد مع انا نقول بحجيتها وكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم و
والنقل بالمعنى وغير ذلك فهو لا يقدح في حجيتها بخبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالب على الحدس وهو مما
يجري فيه الخطاء والخطاء في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب العقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والآخر
يدعي نفيه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات ومخالفتها مبني على ذلك الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى

السيع على خلافه

السيع على خلافه ووجهه ان السيد لما كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وانضم الى ذلك في نظره قرائن اوجب
وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعيا والشيخ لما نظر الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين
وحكم بكون جواز العمل به اجماعيا وكان السبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الاخبار كما مر ... فكذلك فيما نحن فيه قد
انعقد اجماع على مستند صدر قطعا عن الامام وانعقد اجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس ببعيد لا سيما ... وجه
صدور المخالف عن الاحكام عنهم من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي وجوابه ايضا من جهة هذه الامور نعم هيهنا كلام آخر وهو انا
بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثباته موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب
على الامام ردعهم عن الضلالة بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تعرفون
مبناها فاذا كان الاجماع المنقول من مثلهم او محتملا لكون مدعيه قائلا بكونه اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال
الذي ذكره المتأخرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال
المزكي واعتقاده في العدالة وسنجيبه في محله ان شاء الله ونقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه
المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة ممن بعد الشيخ وقد نقل هذه الطريقة وزيفها السيد المرتضى رضي الله عنه والشيخ ومن يوافقه في هذه
الحكاية فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المذكورة بل يعرفون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم قد يحصل
من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقع عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك ايضا
ما طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة الامام لهم ايضا فقال من عدم ظهور المخالفة يعلم انه
راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره وردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم
فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر واقامهم على الحق فمن ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا وهو اغلب
ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن رأي رئيسهم فلا اشكال مع
ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فلا مرحلة انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المشتهرة بين العلماء ان يبين ذلك فان الاجماع
في كتبهم لا يجب ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه فالظن منه حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكر ونظير ذلك
في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون معتمد الكل من سيجيء بعده فاذا قال فلان عدل لا بد ان يريد منه
العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب الذي يعتمد في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الا
الغالبة مع ان حصول المقام لم يوجد في الامامية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر بوجود المخالف في ما ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام
من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم يفد اجماعا قطعيا فلا ريب
انه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه فلنجعل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول رأسا وههنا اشكال
آخر فيه وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني يعني انه يدعي الاجماع مظنة حصوله وآخرون لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على
مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على مصطلحهم
ومصطلحهم في كتب الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل الاطلاق عليه ولما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون
الظاهر انه اجماع او لعله اجماع وامثال ذلك ولا قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انها صريحة في

في عرف العلم والمتكلم بمثل هذه الالفاظ والسلطة النظر بالاجماع تدليس بناء على التهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع
المنقول بنقل الشهرة بالنسبة الى الاجماع علما وجهه الشهيد بهو كما ترى ولكن لابد من البين لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في
القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه ما يجري فيه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فيقسم المنقول كالخبر الواحد
والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذا اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الوسائط والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات
والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه
مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فقال هو اجماع الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا موقوف او روى ابن ادريس عن المفيد
بواسطة الشيخ بحذف الواسطة ولا كونه كالخبر الواحد او متواتر فقد اورد المحقق البهائي ره سوالا فيه على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر
الا ما كان محسوس والاجماع هو تطابق آراء رؤساء الدين على حكم والذي يتعلق بالتواتر هو قولهم وقولهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر
وان قال كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما انهم لملازمته العدالة فظاهر بذلك
ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا ما قال بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل
من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر الاجماع وان كان قد لا ينفك عن الفرد ان فرضه بدونه نادر سيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن
ان يقال في جواب الاشكال اولا انا لا نمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير
من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعقلاء
قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطاء فكك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطاء اقوال المجمعين مع
دعوايهم بموافقتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا او انهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرايهم
سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك فيمكن واعتراف كل منهم بانه مذعن بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة
الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم بالاتفاق كل العلماء اجمالا في اهل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم برأي
الكثرة وعادتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام
بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يمكن ثبوت اقوالهم بالتواتر فيفهم منه تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم المتواترة
انما هو في مدرك الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون
بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يق ان الرؤس اذا اتفقوا على قول مثلا ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد من ان يكون ذلك
في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لارائهم لان قوله لا تجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم
على القول الخطاء فهو ايضا حجة على هذا القول الكاذب لئلا يلزم كذبهم وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني ظنية
طريقه لا ظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال بعض الاجلة في مقام الاستدلال بان دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب
العمل مع ظنية نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل الاجماع القطعي اولى وليس غرضه ان الاجماع ودلالته كالخبر ظني واذا وجب العمل مع المنقول بخبر الواحد
يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول ان العمل بنص المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى اقول ولا يخفى
فيه فانه لا يتحصل للاجماع على القول الخطاء والاتفاق على القول الصواب الا اذا اريد منه محض اللفظ الاتفاق لهم كيفية قرائته اللفظ واعرابه
والا فلا نظر من الاجتماع على القول هو الاجتماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يق فايدته هو صيرورة المتن

قطعي وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر وقوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لانه قطعي الدلالة
على مراد المجمعين وح فلا معنى لقوله والا فظني ظنية طريقه لا ظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ
موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه
قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وغرض القائل من المفروض عدم القطع بالكلام فيه فلا وجه للاشتقاق فان قلت لعل مراده نظير
ان ينقل احد اية ويذكر انه من القرآن فلم يعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر ومحدود متعين ولكن لا يعلم ان هذه الآية هل هي من القرآن
ام لا فهذا النقل قطعي بالظن قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ بزيادة بعض الكلمات في الآيات فالكلام في ذلك انا لا نعلم
ان هذه الاية قرآن ام لا لا انه من القرآن ام لا فالاجماعيات ليست متعينة في الخارج تشخصها لا يتجاوز حتى نشك في ان ذلك هل هو منها ام
لا فافهم حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت الخ لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الوقوع
فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال بعض الاجلة الخ لا يخفى ان الخبر الذي سمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة
ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يرويه عنه اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ايضا ظني ومراد ابن
الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل حديث الخبر عن الراوي بطريق الاولى فاذا جاز نقل ما هو ظني من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى
بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي بغيره الا ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي
من الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع وان اتفقت على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المقايسة بالنسبة الى اول صدور الخبر ايضا قوله وليس غرضه
لا يتوهم هذا المنع احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى اقول قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بني عليه المقام وان كان موافقا لنوع من الحجج
كيف وليس موافقا لنوع من الحجج كما عرفت المقصد الثاني في الكتاب قانون الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين
حيث منعوا من الاستدلال بالكتاب على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من
دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من آخر وفصل بعض المتأخرين من الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز
العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورتها الآن متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد
الظن منه فقد منعنا عن العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول في هذا
التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذه التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب
البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن
مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره بغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وبزمان دون زمان ولا ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان
عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل فاما في الصدر الاول الذي خوطب به اهله فهو فلانه من القرآن حقيقة
بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل لمعرفته وقصص عن غبر ووعد ووعيد واخبار بما سيجيء وما
كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه وما جعل القرآن من باب اللغز والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى
ايضا مما يظهر للمتدبر المتأمل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب
ان من اظهر معجزات نبينا ص واجلها واتمها هو القرآن ووجه اعجاز القرآن هو من وجوه اجلها واقواها بلاغته لا مجرد مخالفة اسلوبه لسائر
الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هي موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على

علی بيان المتشابه من جهة ان يفهموه بانفسهم ثم يعلم البلاغة تشطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة علی جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من
التواتر او متواتر منها ما ذكره امير المؤمنين في خطبة المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلوة علی نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل
عليه القرآن ليكون الی الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن امر زاجر وصامت ناطق حجة الله علی خلقه اخذ عليهم ميثاقه الی آخر ما ذكره ع من هذا النمط
ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة
وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل علی توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل افهام المتشابه منه وعطف ما لا يعلم تأويله الا الله
والراسخون في العلم فانا مدعون بما قاله تعالی هو الذي انزل اليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فان المراد بالمتشابه هو متشابه
الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالة معناه بالنسبة الی الواقع وكذا المراد بالمحكم كما يستفاد
من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد في النطق المراد به الناسخ ففيه مع ما لا يخفی ان المعنی المتبادر من البيان ان يجري علی عادة الله في بيان الاحكام علی النطق
والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني علی الظن العرفي باصل الحقيقة في الحقائق وبالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز
واختفاء القرينة علی السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخری ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم آخر من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل التوقف
في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده ام اكتفی بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر وبين له ثانيا ايضا فلا ينفك ذلك عن الظن غالبا
عن لفظ آخر يحتمل لذلك ايضا وهكذا اسجي زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يتصور مع تردد الاجمال تعدد الحقيقة
او لاجل خفاء القرينة المعينة للمعنی لتعدد المجازات وهكذا او ما صار لم يكن له ظاهر اريد منه سواء لم يكن ظاهرا او كان ولم يرد واشتبه دلالته
في غيره فما وضح دلالته لا للقطع بمراده او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما
استشكله بعضهم في هذا المجال للاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء علی ما يرادف النص او يدعی استفادة ذلك عن بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار
ما يدل علی ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابه فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابه انه مثله في عدم
جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الآية محكمة لا ريب فيها ولا يحتاج في بيان المتشابه الی كلام الائمة ومما ذكرنا يندفع ما
يورد علی الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل علی انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد
الافهام فان لفظه ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي لا لفظ الكتاب حتی يكون موكولا للنزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلاواسطة و
والاحتياج الی الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الی بيان الامام فانه يشمل العرب الفصيح ايضا فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل
يجوز احتياجه الی المترجم لو كان عجميا مثلا للبيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة الحديث علی عدم الاحتياج الی بيان الامام بالمعنی
الذي يحتاج اليه العرب ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه علی كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل
اللسان منه وما يتوهم ان المراد هو ما يبين الائمة للكتاب فيه تمسك بالكتاب وعرض علی الكتاب غلط لان الاعتماد علی البيان لا علی الكتاب
كما لا يخفی ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب للاصحاب مرشدين لهم لذلك واستدل بعض الاصحاب به علی بعضهم وهي كثيرة جدا
متفرقة في مواضع شتی لا نطيل بذكرها وبالجملة ان هذا المقصد من الوضوح بمكان لا يحتاج الی البيان وادلة الاخباريين فمن الاخبار التي تدل
بعضها علی حصر علم القرآن في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القرآن من خوطب به ويدفعه ان جميع الحاضرين
في مجلس الوحي او الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا تخصيص ومارواه ايضا في الروضة عنهم وعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان
ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوی ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن

اهلا الی ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناه اخبار آخر والجواب
عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم منحصر فيهم ربما وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما يبين
لنا ولو نزلنا في نسبة كيف ولا خبر يدل علی ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت علی عدم جواز التفسير بالرأي وافق بعضهم بها المحقق
الطبرسي حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي والائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح
قال وروی العامة عن النبي انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ايضا
كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطی ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان
العقلي من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان من ترك متابعة
مقتضی وضع اللغة والتعارف في بيان المعنی وابدع معنی اللفظ بمجرد الاستحسان فهو ممنوع مع انا نری ان المحقق الطبرسي كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني
من دون نص وانزوا ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه لا في الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع
ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه المحذورات قبل طروها مثل اوائل نزول الكتاب فاذا نزل آية كان يجوز العمل بها حتی
يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد ولا يوجب شيوع هذه العوارض في عصر يتوقف ما اذا اعلم بها علی وجهها والا لكان في جميع ما يرد علينا في مثل
زماننا من متعارضات الادلة والمجتهد ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بالاصل الا بعد ملاحظة المعارض بناء علی ذلك اتفقهم علی لزوم الفحص عن المخصص
في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعی ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة من دون الفحص
من ان الخبر عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالآيات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب
فهو من اغرب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل علی ما يبقی كما هو ابعد
ذلك وهذا لا ينافي في جواز العمل بالظواهر علی ما هو محل النزاع ولان الاستدلال بما دل علی حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالآيات ففيه
وان كان لا يتم الا الزاما والا عند هذا المفصل ان ادعی انها من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر فان دلالتها ممنوعة لظهورها في اصول
الدين ثم قطعيتها لانها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة علی حجية الظن اي ظن المخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع
سبيل العلم الی الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القرآن علی وجه فبالنسبة الی بعض الاخبار من حال معلوم
الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الی غيرهم فهي مظنون الحجية وكونها مظنون لا بد من آخر علی حجية كان لتستفيد من دلالة الاخبار وجوب
التمسك بالكتاب لغير المشافهين ولا بد من الظن ايضا بحجية بالخصوص كان يعتمد علی مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم
التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك ان لم يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام لنا عند انحصار الامر في الرجوع الی الظن ولو كان
كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فتكون دلالتها علی حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو لمن فيهان تلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الی
غيرهم لم يعلم دليل عليه بالخصوص فهو خارج ايضا في الغالب وكيف فلكم علی ذكرنا وانظر لتمة الكلام **قانون** قالوا القرآن متواتر وما نقل
آحادا ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي علی نقله وهو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله لا الصورة فلا نقلت من التحدي والاعجاز وكونه اصل
الاحكام ولا اشكال فيه اقول لا تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل
غير معلوم وكذا وجوب تواتره ولا اشكال فيه فلانه انما يتم لو انحصر طريق النبوة واثبات النبوة لم يتوقف وعرفت ان بعض المعجزات مما ثبت
تواتره وليفيهم لو لم يمنع المكلفون علی انفسهم اللطف كما منعوه في ظهور الامام ع ولا الاول اعني تواتر جميع ما نزل فظهر توجيه برسم مبحث الاول

مثل ما نقل في قراءة ابن مسعود كالقراءة الشهادة وثلثة متتابعات

صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي رحمهما

انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه
علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي وجمهور المحدثين وعدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يوهم ان المراد بما ورد في
الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم يكن في غيرها انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو
بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير
المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في
قوله كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا انزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت
عليهم السلام ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا انزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي وان لم تفعل فما بلغت رسالته
الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من
الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي
كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف
فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم
هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال
وهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم
بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما
يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام القائم ع قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وفيه يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل
على ثبوت شيء آخر ونقص من القرآن الذي في ايدينا ان المراد لا نقص اللفظ وتغييره الا ما ليس له تعالى او نقص ما فسروه به يعني انهم عليهم السلام
كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك لا ان اصحابهم كانوا يقرؤون الآيات لشيء لم يكن اظهاره
صلاحا لوقتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم فيظهره لا انه كان شيء في القرآن داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يلائم جوابه في كثير من تلك
الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر
طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم
نقل عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها
عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل
اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس
بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف الواقع في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود
في المصاحف التي هي بخط مولينا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي
في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما وقفت عليهم المصاحف على ذلك
الحال تصرفوا في النحو وصاروا الى ما قرأوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا
لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذا في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار

قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين بالقرآن ارجح
منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة بين يديهم عليهم السلام على
الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم بدأ بالجواب عن الخصم واستدل الدليل
على النفي بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيها اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة ع في حفظ اصل القرآن في مصداق الآية ولا ريب
ان ما في ايدينا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص آخر او زيادة مع احتمال ان يراد بقوله تعالى لحافظون اوان القول بجواز التبديل فتح لعل المراد ع
الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة الذي بهما مناط الاعجاز
بحالهما بل لبروز الاعجاز اتم مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي ره في التبيان
ومجمع البيان والذي يدل على حقيته الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذا لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو
وقع فليس باعظم من غيبة الامام ع وما ورد في الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو
ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي ص لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك على الاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ
كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة ع فلا ينافي تجويزهم العمل به من باب التقية وحكم الله الظاهري كما نقول في القراءات السبعة المتواترة على تقريب
من ذلك اي نقول انا لا نلتزم تغير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هو صحيح وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات
عنه كذكر اسماء اهل البيت ع والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ليس بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير
في الكتاب يوجب تغير الحكم **الثاني** المشهور كون القراءات السبعة متواترة وهي المروية عن مشايخ السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة
وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من الاصحاب وبعضهم الحق بها القراءات الثلاثة الباقية لبقية مشايخنا ابو جعفر
ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة بين
المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من
المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها انتهى كلامه وبعضهم على
ذلك وعمل بها والجوهري والنحو الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب قال السيد الفاضل المقدم ذكره بعد اختياره عدم
التواتر فقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس ره في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك
زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على
الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف
والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين
فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواترها وقول النظام
من الاصحاب بتحريم ما عدا تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي ص عن الله تعالى كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد
ما حققنا في القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة ع بمعنى تجويزهم ع قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميته
من انهم ع امروهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان

في الاذعان بذلك والسكوت على سواه اوفق بطريقة الاحتياط ولا الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها مفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن قال وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وفي القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبع او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل ونحو ما روى العامة عن النبي ص وكذلك ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف منكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ص ان القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن ونحو ما روي في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على ان كلا من القراء كان يرى ان قراءته نوع التواتر في الطبقات اللاحقة وليس تواترها عنهم كيف يفيد وهم من جملة آحاد المخالفين استبدوا بآرائهم كما تقدم واسنادهم ليس الى النبي ص ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت ع كذا بل وربما قالوا وفي قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين ع فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع هذا ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا رواية اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي تخالفهم للمعصومين لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة كثيرة منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب يحكمون على بطلان الصلوة بتركه فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ص وفيه تامل لا على ما بينا عليه من كون ذلك تجويزا عن الائمة ع فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقي آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان

فالظاهر انه ع كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءة السبعة كما هو الظاهر فقوله نزل على حرف واحد من عند الواحد

وعاصم كذا

متواتر

١٥٧

كل منهما متواترا بان يلاحظ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي من اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فهو واجب قطعي بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين ص تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن الاول بل كثير من الفضلاء انكروا ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن نزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى قوله ره وانحصار القراءات الى آخره مثبت به المقصود والاظهر انه ابتدأ التحقيق في انها في العهد الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان امر حقيقته في الصدر الاول انما هو هذا العدد كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما تواترت فيه القراءات فلا اشكال في المشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح انما الاشكال فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطهّرن فان ثبت مرجح كما يثبت للتخفيف بما قيل عليه ومما يؤيد ما ذكرناه وقوع الخلاف في هذه الآية والا لتحقق التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانهما اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرآنا وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الآحاد يجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فلا يتنزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانه لم ينقل خبرا ولا قرآنا لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن يثبت الحكم عندنا من غير القراءة المقصد الثالث في السنة وهو قول المعصوم ع او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطالب المطلب الاول في القول قانون الحديث هو ما يحكي قول المعصوم ع او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخل في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه ع داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والاول بناء على النقل هو عدم الدخول لكونه كلاما في الاغلب امرا ونهيا لا خبرا او حكاية فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصطلاح طردها وعكسها مما يشغل عنه ما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو ما يرجع عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد ثبوته في جملة الاعيان الخارجية ليفيد في كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا او ليس الموجود بخارج على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فيقال زيد موجود في الخارج مع ان وجود زيد في الخارج لا لنفسه ولا حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود بخارج هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونا موجودين خارجيين لزم التسلسل فيتحقق حصول القيام انه خارجي لا موجود خارجي وكذلك وجود زيد وبالجملة النسبة في الخبرية في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا ولا اذعان فانه يثبت النسبة بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الا الانشاء فقولنا بعت اذا قصد به وضع الحقيق فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي

فان اسمع بوجه بهذا اللفظ ولا ينافي جواز التعليق على شرط لما في الظهار من ان يقول جل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان
كان لا يحصل بمجرد التنطق بل يبقى معلقا لحصول الشرط ولكن الحكم لم يصرح بهذا اللفظ انما يحصل ولا خارج له اصلا وحيلولة حائل عن اثره وتاخيره
عن المؤثر لا ينافي حصوله به وجه هذا القيد صيغ الانشاءات مع تاخر بيان الانشاء عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام
يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يتفرع على ذلك ما لو قال احد لزوجته ان اخبرتني بقدوم زيد فانت علي كظهر امي فاخبرته احدهن
بذلك كاذبة فيقع الظهار بصدق الخبر وهو مشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال
عقلي وان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب
عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور وان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق
الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فقل صدق الخبر هو مطابقته لنفس الامر للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور
الاول ان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقة الواقع للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه
يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقة لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل
السماء تحتنا معتقدا لذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض
عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء
زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان الاظهر قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور
في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل
وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى يقيني والظن وهو معنون بالجهل المركب
وما قيل في وجهه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة
فان قلت المراد من قبول التشكيك احتمال النفس الامر للخلاف لا مجرد حصول التشكيك فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك
ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صدق عند النظام بخلاف الموهوم يعني
اذا اول الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان لسبب انتفاء
الاعتقاد راسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى
يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفته
اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات
من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطأة وكون الشهادة من صميم القلب بخلاف معتقدهم ايضا فا
نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره كان ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة الفعلية
وثالثها انه راجع الى اللازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متسمون بالكذب وهو عادتهم وشيمتهم
فلا تقبل شهادتهم فلا تعتمد عليهم فان الكاذب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسمية شهادة لاشتراط مواطات القلب واللسان
في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان التسمية كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليست بخبر وربما يمنع اشتراط المواطاة
في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم

قوله وهو معنون بالجهل المركب لعل الحجة لان المسلم انما الجهل المركب لخصوصية لكنه تورد الحكم الى ان الذي لا يقبل التشكيك يشمل بعض افراد الجهل المركب وقوله الا ان يقال ان المشهور ربما يقبل بعض افراده فقط فالجهل المركب قسم داخل فيه وليس هو بمعنون ... مولانا الاعظم ...

يعتقدون

يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لا يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله ص ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة
ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله
ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد
المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والستة الباقية وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة
فان الكفار حصروا اخبار النبي ص عن الحشر والنشر او عن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو مفاد كلمة ام
والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على
ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيكون الخبر صادقا في نفس الامر لا باعتقادهم
واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطاؤهم في انه شيء ثالث
لا ينافي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء وهو الكذب عن عمد والافتراء
للمجنون فهذا الترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد لا داخل في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا
في خيار المجلس المستفاد من قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد ادعاء ذلك في نفي الافعال
فيعتبر في عدم الافتراق ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له فلا شك في جهة الاستعمال فنقول ان لا دليل لا دل على ما
اختاره من مذهب المشهور فنحمله هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان
الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على
فرض تسليم دلالتها فانما يدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما يثبت من الاية اطلاق الكذب فيما على
ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم ولا انحصاره فيه فلو اذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق الاولى ثم على فرض تسليم اثبات
الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضد وذكر شيخنا البهائي
ان الثابت بها ثلاث وسائط الخبر لا عن شعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق
لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد الصدق اول وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بثبوته
يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا يتاتى في طريقة العقلاء وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه
بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر الاخبار مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على
ما ذكره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يتوجه مجال الادخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة خيالاته الفاسدة
او من جهة مطلق كلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان خبره امر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد الاحتمالات
لكونه لا عن شعور العياذ بالله او بجزم اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر في الوجه فانما يتاتى على قول لا عن شعور
كالمجنون او يتوهم انه يشك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا على وجه باب الاستنزال النوعي اصل
انه لا يمكن الجمع في التشبيه بجزئي ذوي الاعتقاد ولا عن شعور بعد التحقيق ان الاية لا يثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه في طور كلام
المجنون وخيالاته ولا يبعد ترجيح الاول لكونه اكثر في سقوط الاعتبار صورة ومعنى والمقابلة بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فذكره
العضد ووافقه جماعة ايضا فلاحظ الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثية ثالثها الاخبار بدون

المجنون وحاله او الخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكارهم

الاعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو قابليته لئلا يدخل الشك ايضا ولذا كان لم يلتفت اليه لجماعة ثم ان في هنا كلاما ظاهرا فالم يلتفت اليه
احد قبلنا هدانا اليه التامل فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه المسئلة في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقة الواقع
وعدمها ام للاف المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب
النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك
فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف
ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق
ثابتا لم يكن صادقا ان شهد ولا على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه اقول الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر
بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق
هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو يعتقد مطابقته للواقع وكذا الجاحظ لا يصف
به الا ما يعتقده كذلك وكذا المشهور فانه لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فلا اعتقاد
لا بد من ملاحظة في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الصدق والكذب لهما نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب
النفس الامريين لا بما يعتقد صدقه او كذبه فنقول ان شيئا مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان
صادقا فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بالصدق شيئا فاعطاه لشخص لم يعتقد صحة الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبرئ نذره
اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا بالحكم قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس
الامر واعتقدناه فالمؤثر الذي في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها ثم مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد
فحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف
بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب ولا انه صار كذبا الآن ولا منع لكون الخبر صادقا في وقت كذبا في آخر في نفس الامر بل انما ذلك من
جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عندنا فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه
ثم الكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك فروعا بمعنى ان من يلاحظ النسبة الى فلان يعرفها
ويعلم انها كتابة ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا يحصل بتلك التفريعات التي ذكرها بدلان قول المدعي كذب شهودي
كذب شهودي في الواقع لا في مطابقة للواقع وعدمه كما بينا وحاصل معنى قول المدعي كذب شهودي هو انا اعتقد عدم مطابقة للواقع على
ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان المراد بالاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو يثبته وان لم يقصده
وليس معنى كذبوا انهم اخبروا اخبارا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى كذبوا في اعتقادهم بمعنى قولوا قولا مخالفا لمعتقدهم واذا اوضح هذا المضمون
فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق وكون ليس هذا التفريع على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كان نفس الخبر اذا قال الخبر كذب معناه على مذهب
النظام خبر غير مطابق لاعتقاد فلان او غيره حتى يصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب بدان يريد انه غير موافق لاعتقاده ومع فهو
اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خلاف
المذهب وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول لا هو الذي هو مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك
وزعم انه هو ذلك المكتوب فهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام

والحمد لله

[illegible]

[illegible]

والنسبة الذهنية الحاصلة عنه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخطأ الوصف به فهم المطابقة واعتقاده في نفس
الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث انه اعتقاده وذلك في وصف الخبر بالصدق والكذب
على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى المخبر من حيث هو مخبر لا من حيث هو غير المخبر فاذا قال احد زيد قائم والموجود في اللوح المحفوظ قيام زيد
وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه يخالف المعتقد
ولا غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده الا على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا الخبر عند النظام ايضا لا بد
ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف للكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق
هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير
المخبر بالصدق والكذب وهو واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث هو صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو مختلف
بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به وجر
به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث ان الوصف بالكذب
هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف الله هذا الخبر بالكذب لاجل كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين وبه فهم ان ذلك الاستدلال
لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى
ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لانه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا وكذبا بالنظر الى ملاحظة
حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بالصدق والكذب فتامل حتى لا تتوهم ان ما ذكرنا هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالآية بعد تسليم
رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه نوع آخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته
للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من
يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالآية بتقريب ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب
لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله لكاذبون الى هذا الخبر او منع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم
بل لاجل انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك ح تقييد للاطلاق
للآية وهو خلاف الظاهر فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج
الذي قررناه هنا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها هو ووافقه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في ذكر الفروع
الاخر لكنه لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك
فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي الفا فهما صادقان فانه يلزم الآن على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو
المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه لو لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة
لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الآن ومثله لو قال ان شهد علي شاهد بهذا الى آخره اقول انما لا انه
يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بل هنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس محض ان ما يخبره انه مطابق لاعتقاده
فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفي تفريع المسئلة
على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر آخر هو خول بالخبر فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتأخرين وتفصيله

قوله والاولى ان يقول ان ذلك الوصف من وصف الله هذا الخبر
بالكذب حتى يلائم قوله يعني انهم لكاذبون
بالنظر الى اعتقادهم الى ٤ ظ

قوله وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا الكذب
لمخالفته للواقع حاصله اعتقاد عدم مطابقة الخبر
للواقع وقوله انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم
حاصله عدم مطابقة الخبر للاعتقاد وبين الحاصلين
بون بعيد وتفاوت شديد فتفطن ٤ ظ

لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر ان المراد من كون المسئلة لفظية م

كتب الفروع ثم ان العضدي قال في آخر كلامه وهذه المسئلة لفظية اي كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني

ليس ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرناه لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير

اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل

عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بمسائل الاصول

ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب ام لا وهكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم

ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة

لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع النوعية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان التخصيص

المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل ولعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل له على الف دراهم الا النصف

هل يرجع الى الاقرب او الابعد مع امكان نهما فيتفرع عليه استثناء النصف الدراهم او لحسابه الى غير ذلك الاوضاع المادية ليس من جهة العموم والخصوص

وغيرها كالنزاع في كلية كل انه بمعنى العموم ام لا وكذلك من وما وانهما لذوي العقول او لغيرهم بل في اصل منشأ اللفظ فيما حصل فيه تغير الاصطلاح كالنزاع

في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا مما ادعي فيه ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل كثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل

معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية بان ينازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم

ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل المقيد اخرج من الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكذا ما يتعلق بالموضوعات

التي اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ ليحمل عليها الذي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع الادوية

مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يخرج فيه من اللباء وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من

قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيما كما اشار اليه التفتازاني

قلت نعم ولكن نرى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الجزء الاول والامر والنهي وامثالهما مما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد

الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيهما ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها

ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكذلك ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعملا في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه

في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ ولفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الجزء فلا يتم البحث عن حال الجزء الا بتميز

حقيقة الامور فيهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح

كما نقل عن الآمدي ولانه تحقيق الكلام في المعنى اللغوي من حيث كونه له تعلق بمباحث الاصول فحق الكلام في ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما

هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان الكلام العضدي لما كان

في آخر المبحث لا في بلا ما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه

وان قال بخلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرناه

كلام غيره لا يمكن تنزيله على ذلك بل مراده ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن

الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في آخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير

المسئلة المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه وقال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده والعلم ان النزاع

النزاع

١٢٠

النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان وجب القطع

بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل

وفيه نظر يعلم بما ذكرنا ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا عليحدة

يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل العضدي عنها هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو بخلاف المشهور وقال انه ليس فيه

كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى حال المنازعات وجعله

نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي تطويل الكلام فيه فقوله لا يجدي الاطناب كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان

الفروع التي ذكره شيخنا البهائي كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في عبارة مقاصده ومبانيه ولا

تنظر الى تقرره كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة ولا تبغ العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا او اصلاحا ولا عفوا والله الموفق

للصواب تنبيهات الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا الا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه

البليد من دون نصب قرينة فهو يتصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا رأى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رأيت

رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص المخبر موافقا للواقع فهو على مذهب

الجاحظ ايضا صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس

الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في الاتصاف بالعدالة نعم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الخلاف

فيتبدل الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما

في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل

والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند

العقل مطابقتها اولا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها اولا تطابقها

بل انما تشعر بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة

ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك

النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة

من حيث هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر

من حيث هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف

شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي بما يوصف بحسبها بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث

هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب

ولا بحسب مفهومها فلا يصح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الجزاء ويمكن ان يكون مراده بالاختصاص هو الاطلاق العرفي

حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسبة الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام

المتعلقة بالصدق والكذب كمن نذر لمن قال صدقا درهما او قال صدقا زيد الفاضل لا يبر النذر باعطائه وان وافق قضية الواقع كما يقتضيه

اصل الحقيقة فائدة الجزء ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا ومعلوم الكذب كذلك والى ما لا يعلم كذبه وصدقه وهو لا يظهر صدقه او كذبه او بيت وبيان